
AKAL · HIPECU
José Lorite Mena
Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Telfs.: 656 51 57 - 656 56 11
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-460-0541-7
Depósito legal: M. 34.872-1995
Impreso en Anzos, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

Introducción

Las diferencias se desplazan,
no desaparecen.

T. Todorov

Sociedades *sin* Estado. Se trata de una diferencia y de una clasificación. De una mirada y de sus ángulos opacos; de un saber de sí y de una multiplicidad variable de saberse humanos que le es irreductible. ¿Hasta dónde se extiende la diferencia? Plantearse esta pregunta exige asumir otra cuestión que la soporta vertebrándola: ¿por qué clasificamos las cosas como lo hacemos? Entre culturas: ¿desde dónde la diferencia transforma la clasificación en caos? Y de eso se trata: de la naturalización de las diferencias y de las hermenéuticas del caos.

La diferencia es un efecto de la clasificación; y la clasificación un efecto de la diferencia. Una incesante remisión mutua. Y en este proceso, un residuo: el espacio vivido y representado como *cultura* —y su exterior—. La diferencia prolifera en el interior del sistema, se pluraliza y afina trazando las fracturas en las prácticas y la discontinuidad en las representaciones. La sociedad se divide, se segmenta, se jerarquiza, se pliega marcando la topografía de un orden en sus pensamientos, sus cuerpos, sus lenguajes, sus alimentos, sus ornamentos, sus territorios... El orden es diferenciación: una canalización absorbente de los espacios de desorden. La *in*-diferencia es un imposible cultural por impracticable; el sistema se haría improbable por imposibilidad de intercambio de energía. De ahí que la regla tenga como función primordial mantener la diferencia: hacer probable el sistema. Se trata de diferencias internas indispensables para el sistema en la medida en que articulan su constitución y el despliegue de sus posibles; activadores del orden en cuanto núcleos de potencial desorden: masculino/femenino; niños/jóvenes/adultos /ancianos; profano/sagrado; público/privado; permitido/prohibido; etc.

Pero hay un límite donde la diferencia se hace representativamente insoportable, un desorden que viene «de otra parte», un plano tajante de alteración donde el control regulador orden/desorden se polariza y la categorización se estanca como pasaje imaginario del caos. La regla pierde su eficacia porque la diferencia la engulle y dispersa a-tópicamente: los cuerpos, los lenguajes, los lugares... se disimulan y se resisten a las clasificaciones. Es la clausura de posibles del sistema. Un umbral donde la familiaridad de las clasificaciones empieza a perder su espesor de naturalidad y el reconocimiento se disloca irrecuperablemente: el sistema no tiene la posibilidad de integrar la diferencia manteniendo la cohesión indispensable para su conservación. La diferencia se inmensifica en reflejo negativo de la identidad y la categorización se compacta representativamente como barrera ante lo amenazador y disolvente: lo monstruoso, in-humano, de-forme, anti-natural, in-inteligible, o el salvaje, el primitivo, el infiel, el inmigrante. Así retiene la lógica colectiva al individuo en el recinto de una identidad global —una «personalidad básica»—; le impide la transgresión de esa frontera, aunque éste pueda desearlo buscando en el pasaje por el caos una creatividad personal que es vista como error por el grupo. Y de esto también se trata: de aproximarse a las cesuras de la posibilidad/imposibilidad de las naturalidades siguiendo el juego de congruencias/incongruencias en que se reflejan y distancian las lógicas colectivas. Una franja donde los «errores» culturales muestran el desplazamiento por los bordes de las clasificaciones fondeando en las crispaciones de sus naturalidades. Una fragmentación en la estructura misma de la diferencia.

Una constatación elemental se impone: una cultura no centra su identidad en aquello donde otros grupos humanos sitúan el límite de su irrealidad. Ninguna cultura anuda sus referencias al eje de ser inhumana, infiel, antinatural, extranjera... o *sin*

Estado. En estas categorizaciones sólo puede reconocer una mirada ajena, la del *otro* —una incapacidad para entender, una deficiencia de realidad que distorsiona la perspectiva—. Y las descalificaciones son devueltas con la misma eficacia con que son recibidas. Círculos excéntricos con contactos tangenciales donde se ponen de manifiesto los bordes extremos de un desajuste categorial. Más que una diferencia geográfica, lingüística, religiosa, culinaria, ecológica o parental —más que estos desajustes concretos y visibles, porque los configuran entrelanzando su sentido—, se trata de fracturas sistémicas, de dislocaciones en las posiciones que hacen que las miradas no sean reversibles significativamente [véase la lectura árabe de las cruzadas en A. Maalouf: 1991]. Pasamos de la limpidez de la línea recta y de sus cortes bipolares a la sinuosidad de los desplazamientos categoriales y las disimetrías de los significados.

Estas fracturas, pragmáticamente irreversibles (a menos que haya una «catástrofe» en los fundamentos: etnocidio, a-culturación total y forzada de un grupo, conversión religiosa de los individuos..., si no sólo se puede hablar de derivas de las irreversibilidades y de su temporalidad específica), plantean varios problemas que se agolpan en un eje común. Este eje puede ser sintetizado en una tensión abrupta: universales culturales y relatividad de los sistemas entre ellos. Cada cultura se articula en una estructura que le es particular; desde ahí: ¿cada una de ellas sería el despliegue de unos invariantes fundativos que permitirían la inteligibilidad formal unificada del universo humano? La pregunta se desdobla en sus propios supuestos: ¿se trata de una aspiración cultural —de una pregunta que sólo tiene cabida en la formalización de un etnocentrismo—, o es la cuestión específica de un programa de investigación filosófica y científica —una asíntota teórica que el mismo proceso tiene que delimitar? Este eje común es una cierta representación de la *naturaleza humana* —o designación sustitutoria—. Las argumentaciones y descalificaciones recurren, directa o indirectamente, a una representación nuclear del ser humano. Se evita hacerla explícita como referente vergonzoso, pero transfigurada, exorcizada o enmascarada, opera como el incondicionado silencioso que hace elocuente el carácter resolutorio de las demostraciones cuando se trata de zanjar en la tensión universalidad/relatividad de las formas culturales. Situemos este eje en el contraste de los dos niveles que contiene. Su entrelazamiento decide el orden de las diferencias.

En un primer nivel general, fenoménico e inmediato, las diferencias interculturales muestran una disimetría sistémica que fractura las interpretaciones mutuas. Se trata de «perfiles epistemológicos» irreductibles (G. Bachelard). No sólo es imposible descontaminar cada «cosa», cada «palabra» o cada «símbolo» de su esfera de acontecimiento y de objetivación (lo cual también es aceptado por la expresión más consagrada de «campo epistemológico»), sino, más aún, y al mismo tiempo, el «perfil epistemológico» de cada objeto, acción o función aparece como solidario del todo en su pasado regulador, en sus conformaciones arqueológicas. El «perfil epistemológico» participa, simultáneamente, de la homogeneidad-heterogeneidad (del «campo») y de la continuidad-discontinuidad (de su temporalidad interna). Ésta es la vivencia global y residual con que los individuos están inmersos en un modo de hacer vida que es su ámbito cultural y que perpetúan con sus prácticas. La educación (enculturación) es el proceso de reduplicación de un «perfil epistemológico» en el niño para que sus posibilidades interpretativas se ajusten a la lógica del grupo. Inter-culturalmente, la homo-

geidad de las categorías es una simple apariencia o un recurso nominalista: es la negación de la cultura como práctica concreta y funcional de un mundo. De ahí la considerable dificultad para pensar dos culturas juntas, con un mismo tiempo y en un mismo significado: hay una deriva interminable de *imponderabilia* en el ajuste categorial. Es necesario aceptar que cuando se comparan categorías no se trata de aislamientos de un elemento particular —que permitirían universalizaciones transversales—, sino de concentraciones del todo, de universales concretos.

No obstante, y en un segundo nivel recursivo, se puede asumir metodológicamente —lo presupone el observador *científico* que prescribe la posición *neutra* de su análisis, no el individuo incluido vivencialmente en su espacio cultural— que esas diferencias sistémicas son epifenómenos de un sustrato, estructura, origen, pulsión... común. Y *debe* existir ese fondo porque, en definitiva, se trata de procesos de la misma especie, de una «naturaleza» única, un inconsciente elemental colectivo o, al menos, una racionalidad fundamental que constituye el principio unificante de la especie [I. C. Jarvie: 1984]. Es más, la misma estrategia que contiene el «perfil epistemológico», aun insistiendo en un presente de categorizaciones irreversibles, podría conducir arqueológicamente a un tronco mínimo universal que serviría de soporte a una neutralidad representativa desde la cual se podrían distinguir épocas, trazar transversales de concurrencia o marcar ritmos de evolución. Llegamos al borde incómodo, y con frecuencia eludido con temor por las ciencias humanas, del hombre *pre*-programado [I. Eibl-Eibesfeldt: 1980]. Las diferencias interculturales pueden ser podadas con minucia, estableciendo entre los residuos equivalencias, genealogías, regularidades..., o alineando sus oposiciones en simetrías, antinomias, disyunciones..., hasta establecer el orden desnudo de un sujeto transcendental, de una estructura inconsciente del espíritu o de unas pulsiones invariantes. El proceso puede ser, es, eficaz: permite una analítica rigurosa y un ordenamiento lógico de los resultados en una representación global. Pero muestra sus límites en dos dimensiones correlativas. De un lado, en la determinación de ese residuo unificante del cual se parte y al cual se llega, en esa gran metáfora que simplifica y engloba la totalidad y que guía o atrae el proceso (inconsciente colectivo, estructuras del espíritu, racionalidad fundativa, etc.): su amplia y múltiple eficacia hermenéutica proviene de su imprecisión. Las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre son demasiado fuertes [J. Habermas: 1982, Epílogo]. De otro lado, en el sacrificio continuo de lo irreductible a la analítica y al ordenamiento que dirige esa metáfora, en lo que el método hace oscuro o imponderable, pero que para el grupo analizado es inevitable en la comprensión de su historia [A. González Echevarría: 1987].

La inquietud no deja de aumentar a medida que se progresa en este proceso de fijación de un sujeto ideal y de una objetividad prototípica: una vez recortadas las diferencias, ¿hay aún cultura? Se establece una direccionalidad del sentido, única y estricta, para todas las culturas y en todos sus aspectos, hacia *el* orden que, en principio, debe corresponder al límite de la especie (con otras especies) donde cualquier diferencia es inexpresable (en el interior de la especie). Ciertamente, el problema es «el que los filósofos llaman lo uno y lo múltiple» [I. C. Jarvie: 1984, 7]. Sin embargo, la mirada que ha dirigido el planteamiento del problema en el ámbito cultural ha llegado lastrada por un sesgo interrogativo histórico: ¿cómo reconducir lo múltiple a lo uno? Ahí predomina

culturalmente un ideal de conocimiento. Quizá la pregunta debe desplazarse de la misma lógica que la hace inevitable: ¿cómo lo uno sólo puede existir en lo múltiple? Aquí se impone una dislocación de ese ideal. No sólo en la irreductibilidad epistemológica de las ciencias sociales a las ciencias naturales, sino por la misma transformación del ideal de conocimiento que desde éstas parece haber liberado a las primeras de un arquetipo de honorabilidad científica que las hacía eficaces, pero las retenía en un recinto metodológico y en una ideología de sí mismas donde sacrificaban la especificidad de su objeto [E. Morin: 1977-1986]. Éste ha sido, sin embargo, el sustrato ideológico que ha marcado el despliegue metodológico de las antropologías empíricas: las otras culturas han sido utilizadas como el laboratorio de nuestro espíritu, o razón, ideal; y ahí han sido reducidas a «nuestro uno». ¿Sería posible invertir la situación: trabajar nuestro espíritu como el laboratorio del saber de las otras culturas; introducir lo múltiple en lo uno? *¿Desde dónde*, entonces, hablar de las sociedades *sin* Estado?

La realidad del espacio cultural —es un hecho— está en la multiplicidad. Pero la fuerza decisiva de este dato general no reside en la existencia diferenciada de muchas culturas, sino en que la cultura sólo existe como acontecimiento de una afirmación permanente de diferenciación —un acontecimiento que se variabiliza inconteniblemente—. Lo múltiple ya está contenido en el acontecimiento cultural. En términos radicales, aunque ya desgastados: la cultura es una inversión exacta del principio entrópico: sólo existe si se multiplica creando un desorden frente a un posible o hipotético orden universal que sería su propia aniquilación. ¿Cómo reducir lo múltiple a lo uno, si lo uno es la no existencia de sí mismo? Desplacemos la angularidad del problema cruzando dos perspectivas.

En primer lugar, una denuncia que proviene de la Antropología misma en una de sus vertientes actuales más autocríticas: el amplio movimiento calificado como «antropología postmoderna»[1]. Los autores que la representan repliegan su posición de observadores para situarse en una perspectiva «meta-etnológica» (o meta-antropológica: filosófica) desde la que introducen una incertidumbre epistemológica. El etnógrafo aparece inmerso en una observación participante —lo cual sería la condición básica del realismo etnográfico y de la fiabilidad de su testimonio—; pero también produce como *autor*, como un intérprete que al «hablar por [los otros]» ordena el discurso de los otros para «dar un sentido» que es *su* sentido. Un desdoblamiento epistemológico que permite a C. Geertz, de manera tajante, considerar *ficciones* los textos antropológicos: «Ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "for-

[1] Este movimiento parece iniciarse con la Introducción de C. Geertz a su obra *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 [Traduc.: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987]. No obstante, es a partir de la publicación de las ponencias e intervenciones de un Seminario organizado en 1984 en Santa Fe por la *School of American Research* (J. Clifford y G. Marcus, edit.: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986) que parece haber una conciencia crítica de las posiciones adoptadas inicialmente por C. Geertz. El movimiento se expande, se divide y adopta, en más de un caso, una actitud beligerante contra el propio C. Geertz, quien en 1988 publica un texto para precisar su perspectiva: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford Univ. Press [Trad.: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989]. La compilación y presentación crítica de C. Reynoso es representativa de los presupuestos y desarrollos polémicos de esta corriente: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991.

mado", "compuesto" —que es el significado de *ficción*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de "como si"» [1987: Introducción; 1989].

El desdoblamiento siempre ha existido; sólo a partir de un cierto quiebre se ha hecho consciente: desde el momento en que la racionalidad occidental puso en duda la naturalidad de su orden (Nietzsche, Marx, Freud). Desde entonces esa misma racionalidad se ha convertido en escollo hermenéutico de un proceso que, según E. Leach, ha consistido en hacer que para que las cosas tengan sentido, el autor las ha transcrito en su forma de hacer sentido, que consideraba «el sentido común». Grandes textos clásicos (Tylor, Morgan, Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévy-Bruhl...), pero también análisis más cercanos a nuestro «sentido común» (Mead, Kroeber, Kolhberg, Benedict, Firth... o Lévi-Strauss), son sacudidos por una hipoteca fundamental: la transposición del sentido (de los otros) para hacer sentido (para nosotros). En la transposición se filtra *lo uno*. Y lo advierte R. Barthes: «La unidad del texto no radica en su origen, sino en su destino». La fisura es radical en la medida en que incide, más acá de los excesos expresivos de unos y más allá de las acusaciones de otros, en un aspecto fundamental: ¿se están encontrando universales culturales o sólo se están reconociendo los que nuestra cultura ha proyectado? Era la inquietud de A. Eddington: «Hemos encontrado una extraña huella en la orilla de lo desconocido. Hemos inventado profundas teorías, una tras otra, para explicar su origen. Por fin hemos logrado reconstruir la criatura que dejó la huella. Y ¡mirad!, es la nuestra.»

En segundo lugar, y en prolongación del aspecto anterior, una constatación en la construcción del sentido antropológico: la totalidad de los antropólogos, con su inmersión en una experiencia compartida, su conocimiento de la lengua indígena, e incluso su noble esfuerzo de a-culturación, son occidentales. Hay un «sentido común» residual, no obstante las sacudidas y fracturas teóricas que se suceden, que sólo son significativas en función de ese mismo sustrato cultural. En sentido estricto —el fijado por la cultura occidental—, no hay antropólogos indígenas. Algunas excepciones notables se imponen, sin embargo. Concretamente una, la del indio hopi Don Chuka Talayesva. En su libro *Sun Chief* relata su infancia en su comunidad de origen, su integración escolar y social en la sociedad occidental y su retorno al pueblo hopi (de ahí la formación de su nombre: Chuka es el nombre que recibe en su nacimiento; Don es el que le dan los blancos cuando empieza la escolaridad y socialización occidental; y Talayesva el que recibe en la nueva iniciación para reincorporarse a su comunidad originaria). Es cierto —tal y como se ha afirmado en más de una ocasión—: para los especialistas en la cultura hopi, el texto «no aporta nada nuevo». Incluso, su descripción *etnográfica* de educadores, funcionarios, prostitutas, «algunos que se llaman antropólogos»..., costumbres, rituales, símbolos... occidentales, puede parecer curiosa, irónica, imprecisa o desajustada. ¿Para quién? Empieza la fluctuación del sentido.

Talayesva es, en primer lugar, alguien que conoce la cultura hopi desde su interior: posee el sentido de un mundo tal y como se vive, no tal y como se observa. Pero el aspecto más significativo no es que Talayesva logre «realizar, con una gracia y una facilidad incomparables, aquello que el etnógrafo sueña obtener durante toda su vida y que no llega jamás a realizar completamente: la restitución de una cultura ***por el interior*** y tal como la vive el niño, después el adulto» (C. Lévi-Strauss). Lo más significativo es que desde ese «interior» vea la cultura occidental como «exterior», transite por ella y, voluntariamente, vuelva a su propio «interior». El filtro de *lo uno* no está

de nuestro lado. Aquí aparece el segundo aspecto: en este recorrido, Talayesva se convierte en un paciente y fino observador de la cultura blanca y, al redactar su texto, en un *informador* altamente cualificado para los indios hopi. Talayesva es un antropólogo cultural de los blancos y un autor para los hopi. Sus calificativos oportunos o sorprendentes no llegan a tener la acidez desdeñosa hacia otras culturas a las que estábamos acostumbrados desde nuestros textos clásicos. Y Talayesva decide, ante la diferencia, volver a esa centricidad en la que *se* reconoce humanamente más cumplido. Ha utilizado la cultura blanca como laboratorio de su espíritu.

Multipliquemos hipotéticamente el ángulo de la interioridad de Talayesva: pensemos un antropólogo nuer, otro kogi, otro dopuan, otro baruya... Multipliquemos nuestra cultura en una exterioridad interminable y, desde sus representaciones sociales, sus ritualizaciones, sus sistemas ecológicos, etc., formulemos una pregunta inquietante: ¿llegarían todas estas perspectivas a unificarse en una teoría formal general de la cultura, descubrirían una misma estructura básica del inconsciente, concluirían en las mismas categorías de clasificación...? Se podría argüir que ese proceso de unificación teórica sólo puede buscarse y lograrse a partir de un determinado nivel de elaboración cultural. Sería mucho prejuzgar para volver a situarnos en el lugar del antropólogo supremo o del sujeto único y así repetir la historia de los prejuicios culturales que ya parecía superada [T. Todorov, 1991].

En tercer lugar, una bifurcación que atraviesa el relato de Talasyeva: su experiencia formulada desde su posición de *autor* exterior / nuestra lectura de ese discurso en cuanto *objeto* ahí contenido, observado y expuesto. Hay una disimetría en las posibilidades de análisis que se cruzan en el texto y que se prolonga en la irreversibilidad de «hacer sentido». ¿Sería posible una «fusión de horizontes de interpretación»? *Normalmente,* el análisis global de la sociedad occidental parte de convicciones indiscutibles: se trata de una sociedad científica, democrática, racional, técnicamente desarrollada, con Estado, etc. Son los paradigmas donde se reflejan el re-conocimiento de un interior y los criterios normativos de su reconstrucción histórica. Estas evidencias se convierten en presupuestos de visibilidad más determinantes que el método específico de análisis y que la estructura formal de representación de otras culturas. La única constante que resiste en la estructura segmentaria de «un paisaje de obediencias teóricas» a métodos, escuelas y corrientes es la pertenencia mental de los analistas a esas referencias culturales y a su historia. Aquí se situaría, por el momento, la única posibilidad de fusión de horizontes de interpretación. Desde ahí se estudian otras composiciones sociales para comprenderlas *sin* esas formaciones culturales. La ausencia ya preside la visibilidad; se intercala como un desvío con relación a los ejes de sutura de nuestras representaciones. Y el análisis debe encontrar las razones de un *no ser así,* debe justificar ante su propia visibilidad los espaciamientos con que la diferencia se articula sobre sí misma de forma coherente en la plenitud de un vacío. Sólo así la fidelidad etnográfica de la observación participativa es traducible en una inteligibilidad rigurosa, *científica,* pero, sobre todo, puede ser distribuida en un mapa mental de las representaciones (ciencia, lógica, técnica, producción...) donde puede ser registrada, por afinidad o por contraste, su posición. Ahí se hace visible la deriva que toma la irreversibilidad hermenéutica: hablamos de nosotros mismos desde la imagen de nuestro deber-ser y de los *otros* en su ser concreto inmediato (y el análisis debe ajustarse al máximo a esa concreción para ser fiel, riguroso, *cien-*

tífico). En otros términos: hablamos de nosotros deductivamente; de los *otros* inductivamente. En este cruce prolifera la irreversibilidad: la fundamentación de los universales se disloca en la conjunción de esa doble direccionalidad. Y la eficacia del relato de Talasyeva —como *autor*— reside en habernos recorrido como somos y haber bordeado una inducción impracticable. ¿Es posible aún la fusión de horizontes de interpretación?

«La mayoría de nosotros tenemos una mentalidad primitiva la mayor parte del tiempo» [R. A. Shwedwer, en C. Geertz y otros: 1991, 89]. En el espesor de la vida cotidiana, la sociedad occidental no tiene en sus comportamientos —al menos en un 80 por ciento— un rigor científico, ni decide siguiendo una racionalidad que cumpliría estrictamente con las reglas de la lógica; no procede en sus actuaciones con las pautas de un aprendizaje experimental; las solidaridades personales y gremiales no están presididas por las estrategias del orden del Estado ni se apoyan en la legitimidad que garantiza el derecho público. «Estamos llenos de magia.» Nuestras creencias religiosas, esa decisión personal e intransferible de ordenar el significado del mundo desde un discurso que sitúa el fundamento del saber en la transcendencia, desempeñan un papel decisivo en la vida individual y en los movimientos colectivos: en las elecciones políticas, en los programas escolares o en la legitimación de la libertad de expresión. El lenguaje cotidiano es un continuo atentado a las estructuras semánticas que establecen los lingüistas.

Se puede entender que W. Heisenberg considerara que el gran obstáculo para el pensamiento científico es el mundo familiar, «ese mundo de representaciones que nos impone la experiencia cotidiana y que desde nuestra infancia constituye el presupuesto de que nos podemos mover con soltura por el mundo. No es extraño que nos resistamos con fuerza a sacrificar esta cualidad» [1980, 144]. El «sano sentido común» —como se expresaría J. Habermas— es un obstáculo en nuestro interior para comprender una de las producciones más rigurosas y firmes de nuestra cultura: la ciencia. Con ese sentirse mundo pensándolo familiarmente catalogamos a los otros, recortamos sus categorías y los hacemos plausibles. La mayor parte del tiempo no hacemos ciencia: hacemos sentido común; desde su base generalizamos, categorizamos y estructuramos apelando a una racionalidad aparentemente incontrovertible. Entonces, quizá parte del problema resida, como lo entendía W. Heisenberg, en la incapacidad para atentar contra nuestro sentido común para que pueda plantearse una fusión de horizontes de interpretación.

* * *

Se va a tratar de un exterior: las sociedades *sin* Estado. La negación empuja a numerosas sociedades en la vertiente categorial de la ausencia. La tipología básica parece cumplir con todos los requisitos lógicos y epistemológicos elementales que, desde Platón (*Teeteto*), articulan el procesamiento de nuestro saber: la negación se impone desde un concepto aparentemente auto-referencial (el Estado). La delimitación de las otras sociedades no puede sino coincidir con el perímetro exterior de ese concepto que ya preside —debe presidir— el análisis de su pensamiento. La línea divisoria ya ha hecho homogéneas, aproximadamente, a 7.000 etnias y 6.000 lenguas: 285 millones de personas (informe de la ONU al declarar 1993 «Año oficial de los Pueblos indígenas»). Una diversidad de pensamiento que sólo nuestras categorías y la utilización de sus comportamientos como ejemplos *ad hoc* pueden unificar. Al mismo tiempo, simétricamente, nuestra cultura —la variedad de pueblos que circunscribe— tam-

bién se ha hecho homogénea, ha reforzado su uniformidad como contrafuerte referencial de los *otros,* y su historia se ha solidificado en una unidad lógica.

Así, en primer lugar, esas sociedades están sujetas en la exterioridad de las sociedades *con* Estado. Pero, en segundo lugar —al mismo tiempo—, ya se conforman ante nuestra visibilidad prevenida como exteriores a sí mismas, en el vacío de una determinación del orden que se impone como decisiva, más completa y más racional, para la realización conjuntada de las prácticas humanas. Doble exterioridad que explica por qué el estudioso, una vez que ha realizado la transición de adentrarse en las sociedades *sin* Estado, dedica gran parte de sus esfuerzos a hacernos comprender que esas sociedades, de hecho, sí tienen algo que parece Estado (y algo que parece medicina, y algo que parece técnica...), una organización que con su segmentación de funciones podría ser interpretada como el equivalente de lo que consideramos una sociedad *con* Estado. No lo tienen —pero *parece como si*—. La creación del parecido es el recurso para eludir la degradación —o la ininteligibilidad—. Excepto casos excesivos —y entonces la clasificación cronológica se impone a la espacial o a la funcional: sociedades «paleolíticas» (bosquimanos, yanomamis, kindigas, gures, turkamas, banaros, waropen...)—, lo más frecuente es mostrar que todas las sociedades tienen algún tipo de organización que podría ser asimilada, con bastante benevolencia conceptual, a un orden estatal, o puesta, al menos, en la perspectiva lógica de su evolución.

El problema, paradójicamente, no proviene tanto —al menos en los últimos años— de la utilización metodológica del concepto de Estado como de la aplicación estratégica del concepto de «lo político» al orden social de otros pueblos. Desde M. Weber, diferentes autores han resaltado críticamente, y con amplias razones, que la racionalidad propia del Estado moderno es el residuo de un proceso específico de la historia occidental. Tomar este acontecimiento como referente nuclear o teleológico en las investigaciones de otras formas de organización social sólo puede constituir un obstáculo teórico y metodológico. Al ampliar el campo representativo, se ha pensado encontrar en la categoría de «lo político» una estructura elemental que permitiría comprender los procesos de unificación y solidaridad en los grupos humanos más acá del tejido de las relaciones biológicas. Humanamente, lo social y lo político se circunscribirían. La comprensión del pensamiento de los *otros* se ha enriquecido y variabilizado al levantar esa pesada hipoteca conceptual e histórica que representaba el paradigma del Estado [G. Balandier: 1976; P. Clastres: 1981]. No obstante, al retroceder en el orden categorial para ampliar el campo de análisis, el problema sólo ha sido aplazado, no transformado.

La aplicación estratégica de *lo* político a lo social se hace por el ángulo del gobierno. Toda organización social implica poder, y, por consiguiente, gobierno —así sea un «gobierno difuso», indiferenciado estructuralmente, lo cual ha inducido a pensar que se trataba de una sociedad acéfala—. La expansión del gobierno (asimilación, resistencia o conquista) conduce a la institución de un gobierno territorial, centralizado, con funciones organizativas y coercitivas en la vida pública, etc.: esto es, un Estado o similar. Así se establece, a través de lo político, una construcción lógica de categorías inclusivas que permite delimitar una estructura donde la tensión entre diacronía y sincronía desaparecería: gobierno difuso / organización tribal / Estado tradicional / Estado moderno (con agrupación de variables en cada uno de los segmentos). Se evita la mecánica evolutiva al englobar el Estado en procesos más amplios y variables, aunque continúa operando como *atractor fatal* de nuestras representaciones.

Pero lo político también tiene una historia. Y en sus raíces griegas —si seguimos su «perfil epistemológico»—, el espacio social de la *pólis* es el recinto representativo de la gestación del concepto de Estado. Es el entramado teórico de la *politeía*, de la *República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles. La racionalidad de lo político aparece, en nuestra cultura, soldada a la representación del Estado como estructura y como función donde se realiza el ciudadano (*politikós*). En este orden de representaciones, lo político contiene un efecto totalizante y polarizador de las representaciones sociales que ha recuperado el Estado moderno. Por eso mismo, este orden representativo es excesivo para comprender la racionalización propia de otras organizaciones sociales. Así, una inquietud se impone: ¿nos es posible, a nuestro «perfil epistemológico», pensar el orden social de los *otros* sin la racionalización inclusiva del eje política-Estado?

En este contexto adquiere toda su pertinencia la pregunta de J. Pouillon: «¿Esta *función* política de totalización remite necesariamente a una *estructura* particular?» Su precisión interrogativa continúa: «¿No puede, por el contrario, ser asumida por tal o tal estructura —de parentesco, por ejemplo, por tomar el caso mejor y más a menudo estudiado— que, política por ese papel, no lo sería en sí misma? Dicho de otro modo, ¿la palabra "política" es un sustantivo o un adjetivo, designa un mismo orden de fenómenos o un aspecto recurrente de fenómenos relevantes de órdenes diferentes?» [1975, 70-74]. Indirectamente, J. Pouillon subraya un problema fundamental que desborda el ámbito donde lo formula: en el pensamiento occidental, los sustantivos son más reales que los adjetivos o los verbos. Es un orden representativo de estados, no de procesos. Un pensamiento de geometrías invariables, de sólidos, no un pensamiento «fluidificado» (la exigencia la plantea J. Habermas, además de M. Serres, entre otros): de ahí la organización de sus idealismos en espacios visuales estables, definitivos (la Verdad es inmutable, como el Ser de Parménides o las Ideas de Platón). La pertinencia de la secuencia interrogativa de J. Pouillon reside en situarnos en una bifurcación al pensar la posibilidad del pensamiento de los *otros* (y el nuestro): a través de sustantivos que concentran un mismo orden de fenómenos / a través de aspectos, dinámicas o procesos, recurrentes de diferentes fenómenos que proceden de órdenes diferentes. Al hacer pensables las configuraciones sociales en unos órdenes diferentes de las concentraciones sustantivas de la política y el Estado, J. Pouillon marca un eje hermenéutico para pensar el poder, la religión, la economía, el parentesco, el territorio, etc., para pensar el pensamiento de los *otros*: la polivalencia de los fenómenos según su condensación significativa confluyente. Pero entonces, nuestro pensamiento ha dejado de ser sustantivo y totalizante para ser probable —*fluidificado*.

En la indigencia filosófica que convocan estas incertidumbres, el presente trabajo está construido sobre dos espacios. El primero está circunscrito con el título «El *otro*: su desorden en nuestra historia». Ahí se tratará de delimitar el desplazamiento de la diferencia de «ellos» siguiendo las variaciones en la representación del límite de «nuestra» identidad. Será cuestión de la construcción de lo otro y de lo mismo; es decir, de los ángulos del entrambos. Éste será el eje de la *ficción*. El segundo espacio tiene como título «El desorden en su orden». Es la prolongación hacia el desdoblamiento del eje trazado en el primer espacio: las diferencias que nos son posibles desde la identidad del otro. Es el mismo entrambos, pero intentando su inversión. Un espacio abierto, rebosante de *imponderabilia*, y, por tanto, sin clausura.

I

El otro: *su desorden en nuestra historia*

Nada es más peligroso que la certeza de tener razón.

F. Jacob

Desde la insuficiencia de pensamiento

«La administración del movimiento y, por consiguiente, del desorden» —tal es la prospectiva en que G. Balandier compromete el pensamiento en su futuro inmediato [1989, 237]—. ¿No es ésta una constante elemental de la producción cultural? Sin embargo, el movimiento que hoy habla y obra en nosotros se escinde en dos direccionalidades contrapuestas del desorden que no sólo hacen contradictoria su integración, sino que, más aún —y quizás aquí resida la razón de su inconjugable disimetría—, muestran la insuficiencia de las categorías disponibles para representarnos el orden como posible. Esta doble direccionalidad del desorden es: por un lado, el horizonte de Europa como unidad de pueblos; por otro lado, la presencia masiva y creciente de los refugiados de otros pueblos como amenaza a nuestra identidad y saturación de nuestra disponibilidad económica. Ahí surge el temor a una administración imposible.

La confluencia de estos dos espacios distribuye en un cruce improbable los reflejos de nuestra historia y de la presencia de los otros. Nos replegamos en un desplazamiento por incertidumbre. El problema reside en que esta doble relación (Europa/refugiados; nosotros/ellos) no se dispone desde los mismos fundamentos: la identidad y la alteridad, la unidad y la multiplicidad, están sacudidas por estrategias fragmentadas y contrapuestas. El pensamiento se ha puesto al servicio de las coyunturas. No sólo porque los grandes núcleos de evidencias de que disponía para legitimarse (Razón, Historia, Progreso...) hayan dejado de ser operativos, sino porque cualquier eje de pensamiento es sospechoso de insuficiencia por exceso teórico: se minimiza el riesgo de pensar inmensificando la existencia concreta en su estridencia inmediata como experiencia irreductible y decisoria de los individuos y de los pueblos. Hay una extrapolación continua del comportamiento individual a la estructura del grupo; se transforma el «sentir común» en «ley de probabilidad»: una deriva de la opinión al sistema. En esta dinámica cultural se pretende reflejar una identidad y pensar las diferencias del pensamiento.

El horizonte de una Europa de pueblos, o de ciudadanos, es una línea de desorden —para el orden que nos habita—. Y nos resistimos a sacrificar ese orden familiar. Europa, como referente intangible pero decisorio, descompone la representación del Estado-nación, desmiente las divisiones de su historia, condena la imposición de monomorfismos lingüísticos...: despoja a la identidad de las sólidas referencias que anudaban a los individuos. Europa nunca ha existido como realidad —excepto en su aleatoria composición geográfica—; sólo ha tenido consistencia como mito de pertenencia cultural colectiva y como perímetro imaginario de adhesión ante la diferencia. Ahora, ese mito y su perímetro se convierten en hipótesis de futuro para experimentar nuestra realidad presente. Su fuerza de atracción introduce el caos en las superficies en que nos habíamos reflejado y donde nos habíamos apoyado para pensar a otros. Y nuestros presupuestos históricos entran en una crítica convivencia

con otras composiciones del pensamiento que creíamos superadas y que no pueden dejar de sorprendernos al entrelazarnos con mecanismos representativos que sólo reconocíamos en nuestro exterior.

Más se asume la hipótesis de la unidad de Europa, más se hacen expresivas y decisorias las diferencias en su interior. En nuestras sociedades entramadas tecnológicamente con una racionalidad unificante de los procesos de gestión, hay una creciente segmentación de la identidad: proliferan los particularismos simbólicos de adhesión contrapuestos a la legitimidad abstracta impuesta por el Estado; se exaltan genealogías legitimadoras de una ancestralidad dudosa pero presentadas como fundamentos inapelables de la identidad del individuo; se recuperan festividades populares con ritualizaciones recicladas para sacralizar tiempos, espacios o instituciones; se circunscribe la singularidad lingüística como criterio decisivo de adhesión a un bien común. Hay una fragmentación en las formas culturales y el reconocimiento explícito de una legitimidad en sus prácticas laterales. Una mutación en la representación de la diferencia. No sólo de la diferencia entre individuos o comunidades, sino de la diferencia del pensamiento consigo mismo. La Razón histórica y científica, que parecía dirigir el horizonte de Europa hacia una unidad espiritual superior, está atravesada, en su mismo territorio de gestación, por prácticas y discursos de un pensamiento simbólico que insistentemente la desplaza y conjura; la universalidad de la conciencia y del sentido común, que esta Razón deducía y protegía, se expresa en una múltiple fractura de etnias, nacionalismos, culturas, lenguas, estéticas... que reivindican el particularismo como esencia de la dignidad legítima de una comunidad. Las claras y tajantes dicotomías para separar nuestras sociedades de su exterior y marcar la normalización del pensamiento (racional/simbólico, científico/mítico, moderno/tradicional, etc.) se diluyen en nuestro propio interior. El desorden simbólico es interior a nuestro orden racionalizado. Nos descubrimos como *unitas multiplex* difícil de administrar representativamente. Hay que transitar de un pensamiento binario a un pensamiento procesivo.

El pensamiento está transformando su representación de lo universal: no lo uno que domina seccionando longitudinalmente, sino la estructura que se ramifica; no lo que unifica en la condensación de la forma, sino el tejido de la variabilidad de las semejanzas. La producción social de diferencias se convierte en el laboratorio de un reto del pensamiento: habría que pensar en conjunción lo que hasta ahora había sido abordado en disyunción, relacionar lo que se había disociado. El mismo nivel de complejidad de la sociedad, que la aparta de las proyecciones previsibles y uniformizadoras de nuestro racionalismo lineal, le permite aumentar e integrar la diversidad sin poner en peligro su cohesión y, por tanto, desplazar el eje de su unidad para recomponer su consistencia. Esta mutación de la diferencia y de lo universal en nuestro interior tiene un ángulo de visibilidad pragmática: el desajuste de los derechos del hombre y de los derechos del ciudadano que desde la *Declaración* revolucionaria de 1789 parecían estar situados en una inclusión mutua incontrovertible. Desde aquella *Declaración*, el Estado-nación se consolida como garantía de los derechos del hombre en la medida en que su estatus de ciudadano constituye su realización más noble y acabada. En este sesgo proyectivo de la realización humana se gesta la legitimidad autorreferencial del Estado: el gobierno consensuado del desorden garantizando los

derechos fundamentales del hombre expresándose como ciudadano. Es la lógica internacional de interpelación entre Estados cuando no respetan los derechos humanos de sus ciudadanos. El hombre existe como ciudadano.

Aquí se incrusta el primer eje de desorden: Europa, como hipótesis de una unidad superior, sólo parece poder ampliar el recinto representativo de la ciudadanía introduciendo una fisura entre los derechos de los ciudadanos de los Estados-naciones que integra superándolos y los derechos de los hombres, o de los pueblos, que intenta unir recomponiéndolos. Es en esta profunda fluctuación de esquemas donde se comprende la promoción de referentes simbólicos, genealógicos, lingüísticos o rituales que, en el orden del Estado-nación, habrían significado un atentado del desorden irracional contra su unidad. Paradójicamente, la nueva representación de la ciudadanía inmensifica unas prácticas que no tenían legitimidad en el orden anterior y ratifica la convicción de que el Estado-nación es un acontecimiento en la historia política de los pueblos. En esta abundancia de alteraciones y de maximización de la diferencia mínima hay, al menos, tres ejes que se diluyen: la legitimidad del Estado-nación como recinto de las naturalizaciones de la identidad; la ruptura de la coincidencia espacio-tiempo en el desfondamiento de la posibilidad de hacer del futuro un proyecto de la razón; la cartografía de la semejanza y de la diferencia y, por tanto, la representación del desorden como «un perturbador manejable». También hay tres líneas que se agrandan: una nueva legitimidad de las prácticas humanas desde el fondo aún impreciso de unos derechos de los pueblos de Europa; el nomadismo espacial y la asimetría de los tiempos humanos; la representación del desorden como una franja creativa de alteridad inevitable. Parecería, pues, que el movimiento que debemos administrar nos capacita para comprender al *otro* en nuestro interior.

Aquí se incrusta el segundo eje de desorden: el refugiado. Un individuo que viene de «otra parte». Su perfil es el de ser hombre. Pero no es ciudadano. Nuestra historia ha determinado esa forma de presencia dislocada. El salvaje, el primitivo o el colonizado han perdido su relevancia como agentes de configuración de nuestras inquietudes para ceder su lugar al refugiado. Ya no es cuestión de estudiar, medir, clasificar, cartografiar, sino de integrar o discriminar. Y entonces es insuficiente ese pensamiento que creemos creativo cuando de nosotros se trata. Esto porque, por primera vez, la distancia (exótica, aventurera, científica) no nos protege: la proximidad obliga a asimilar o rechazar. Así, lo que más preocupa no es estudiar la cultura de ese *otro*, sino saber si la nuestra puede transgredirse a sí misma para aceptarlo en su interior. Somos nosotros mismos los que nos ponemos en juego. En esta fluctuación indecisa, el refugiado se consolida como frontera y como límite. La frontera es económico-política; el límite es la tensión bifaz entre los derechos del hombre y los del ciudadano.

En el mismo movimiento en que la hipótesis de Europa exige trabajar en el laboratorio de una ciudadanía más amplia que desencaja al individuo del trípode decisorio Estado-nación-territorio, el refugiado es el rigor terminal de esa descomposición-recomposición donde se configura nuestra experiencia límite entre el hombre y el ciudadano. En tanto que hombre, el refugiado es sujeto de derechos éticos; pero al no ser ciudadano no es sujeto de derechos legales. No sabemos decidir. Y ahí es situado frente a esas mismas instancias legitimadoras de nuestras diferencias para

mostrar su irrecuperabilidad. La etnia, el territorio, la nación, la lengua, los ritos o los olores se yerguen entonces como barreras insuperables. La lógica simbólica recupera lo que ella misma parecía resquebrajar (el perímetro del Estado-nación) para, en su nombre, tomar los derroteros de una irracionalidad que tanto ha forzado al dolor en Europa. Vuelve el pensamiento binario. Se inmensifica una diferencia que margina como retórica peligrosa cualquier pensamiento que pugne por comprender y explicitar esa tensión cultural entre derechos: la frontera económica determina el perímetro político de la diferencia insoportable entre el ciudadano y el hombre. Es el dintel decisivo que proclama en las representaciones sociales el desorden del refugiado como un perturbador inmanejable. Y nuestra cultura convierte una frontera en un límite —un problema que, desde Kant, ya conocemos como un escollo del pensamiento—. ¿Pero no ha trabajado siempre así cuando se ha tratado de pensar el pensamiento de los *otros*?

Es la última frontera-límite que conocemos frente al *otro*. Pero tiene una característica precisa: el interés por su cultura se ha diluido. Con él, el ángulo de problematicidad se ha desplazado: es más una perturbación inmanejable en nuestro interior que un incentivo para el pensamiento que quiere romper sus fronteras; más una incongruencia en el laboratorio pragmático de nuestro proyecto social que un enigma humano a resolver. El pensamiento de los *otros* se ha hecho cada vez más *in*-significante. Es el movimiento reciente en los estudios del hombre: la Antropología se repliega hacia nosotros. No sólo por desaparición de su objeto histórico, al ser las comunidades indígenas diluidas o exterminadas por los excesos de la cultura occidental, ni por la creciente importancia de los grupos marginales en nuestras sociedades, ni por el auge epistemológico de las fiestas populares, sino porque nuestra cultura ve el exterior como una amenaza para su interior. Y se desearía alejarlo de nuevo. El *otro* sólo es una especie a proteger en la lejanía (es el perfil epistemológico con que lo clasifica la ONU). La dinámica de este proceso parece ser asumida por un eje que absorbe múltiples aspectos en su desplazamiento: una lógica de las representaciones sociales que desde el siglo XVIII ha trabajado el pensamiento de los *otros* en la delimitación de la coincidencia del hombre y del ciudadano. Ahora, momento terminal del proceso, cuando no existe una sola tribu o comunidad que no esté incluida en el perímetro político de un Estado, esta lógica muestra sus excesos y deficiencias.

Los tiempos de la diferencia

¿Qué enlaza las crónicas de los descubridores, la evangelización de los misioneros, las críticas de los humanistas, los relatos de los viajeros, la planificación de los administradores coloniales, las clasificaciones de los etnógrafos... y los programas de preservación cultural de la ONU? ¿Qué une todo esto a la política geográfica, la escatología temporal, la programática civilizadora, la riqueza de las naciones, la filología, la craneometría, la psicología empírica, la sociología, el racialismo... y la universalidad de los dere-

chos? No hay linealidad o estratificación progresiva, ni secuencias regulares o derivaciones lógicas. Tampoco hay desconexión u olvido del saber anterior, ni interrupción o pérdida de sentido. Hay una constante que opera como atractor hermenéutico, no obstante la sucesión variable de las perspectivas: la posición de la cultura occidental como elaboración privilegiada de saber. No es sólo la herencia religiosa de *pueblo escogido* del judaísmo en el cristianismo; es también la recepción intelectual de la *conciencia de sí* ideal de la cultura griega. Una *forma mentis*, transcrita ideológicamente como Razón universal.

En este cruce conflictivo y fecundo de Jerusalén y Atenas, la tradición, la civilización o la cultura, se constituye en espacio transcendental del que parten o en el que confluyen, así sea críticamente, todos los autores occidentales. Un sustrato —una hipóstasis de aparente unidad innegable— que opera como referente natural de verdad, se explica como historia lógica, se justifica como racionalidad inapelable y se proyecta como ciencia fecunda de bien. Así se nutre una auto-referencialidad creciente —no obstante sus amplias fluctuaciones y profundas rupturas— y se constituye un sólido soporte para mirar al exterior —no obstante los múltiples rostros que muestra ese más allá—. Se podría pensar que hoy, al menos desde la mitad de este siglo, la situación ha cambiado para este sujeto privilegiado. No es cierto. Este sujeto cultural sigue creciendo en la convicción de que sus individuos son los únicos en pensar correctamente: con la mayor amplitud, complejidad y profundidad que ha alcanzado nuestra especie. Tanto es así que no sólo puede mejorarse a sí mismo continuamente y corregir sus errores, sino que es el único sujeto cultural que, hasta ahora, ha intentado comprender a los otros e, incluso, proclamar la necesidad de respetar su alteridad. Este sujeto cultural es el soporte común de nuestro sólido mundo familiar y su historia.

¿Qué es una *historia*? Un anudamiento de *pertinencia* en una complejidad de acontecimientos. Lo que la historia reconoce como «histórico» no está configurado por una determinación exterior a ella; está constituido en el entrelazamiento de lo que es pertinente históricamente. Así, lo que configura la mirada del descubridor, del misionero o del antropólogo, cuando cuenta lo que ve, es lo que puede anudar a su propia complejidad de forma pertinente. No hay historia del *otro*: el infiel, el salvaje, el primitivo, el colonizado, el esclavo... el refugiado, no son momentos de *su* historia, sino tiempos de pertinencia de la diferencia en los desplazamientos del sujeto cultural occidental: esto es, una serie de *im*-pertinencias. Pero, en sus variaciones, esas impertinencias sucesivas tienen un eje de desplazamiento, un ángulo continuo de proyección. No una naturaleza, una estructura, un impulso, una razón..., sino la representación de sí mismo de ese sujeto ideal que es la cultura occidental, una forma de hacer cultura y una cultura que hace formas. Un perfil epistemológico donde se reconoce ese trabajo sobre sí mismo de un espacio cultural: la identificación fundativa y progresiva de la realización humana y de los espacios de prácticas del ciudadano. Y en esa identificación, un ámbito de sutura, de envolvimiento y de protección: el Estado, la confluencia del territorio (geografía), de la etnia (nación) y de la cultura (saber). Este perfil epistemológico tiene dos momentos extremos: el de su inicio, la transición del sujeto al ciudadano; y el de su problematización, la disyunción de los derechos del hombre y del ciudadano. Entre ambos es el tiempo de despliegue del conocimiento del otro: filosofía de la cultura, etnología, sociología, etc. El perfil no se

mantiene continuo ni uniforme, varía, se ramifica; pero en los diferentes giros de ese mismo perfil tomarán pertinencia las diferentes presencias del otro. Así, para situar la temporalidad de la diferencia seguiremos, sintéticamente, las fluctuaciones de ese perfil entre el inicio y el fin en que trabaja su pertinencia.

La unidad eterna y la finitud interminable

Hay un desplazamiento fundativo para la configuración del *otro* en nuestra modernidad: el paso de la alteridad absoluta a la diferencia finita. El alma, como referente privilegiado donde se condensan los significados humanos, es arrastrada en el amplio y aún impreciso territorio de una mundanidad que busca un discurso propio para darse una nueva legitimidad. Lo hará a través de la historia, el lenguaje, la biología o la sociología —pero estos conocimientos todavía tienen que precisar sus fundamentos y negociar sus pruebas—. La época del desplazamiento atraviesa los siglos XVI y XVII. En esta deriva de las representaciones, el tiempo se inclina de un eje vertical y eterno a una proyección horizontal y social; el espacio se desagrega de una geografía con centro único en Jerusalén, a través de Roma, para recomponerse inciertamente en la pluralidad de intereses laterales de los recientes Estados modernos; y las técnicas de sometimiento del *otro* cambian su lenguaje explicativo y el recorrido de su aplicación al desplazarse la *normalidad* que debían imponer. El ritmo del proceso está marcado por la fractura que separa la espiritualidad como horizonte decisorio del destino humano y la humanidad como *terra incognita* por recorrer y ordenar. La búsqueda de la homogeneidad espiritual es sustituida por el enigma de las transformaciones de los hombres. En estas tensiones se comprime el significado de las nuevas geografías e historias: la *historia* es, en este momento, la organización geográfica de los símbolos. Ahí se articula la naturalización de las incongruencias.

El famoso *Libro de las maravillas del mundo* dictado por Marco Polo o los *Viajes de Sir Jean de Mandeville*, con otros relatos de menos resonancia, ya habían señalado caminos insospechados a la imaginación europea para pensar el *otro* en los siglos XIV y XV. Pero el descubrimiento de América es la irrupción masiva de una alteridad que desfonda la superficie misma de las comparaciones. Ya no se trata de diferencias culturales catalogables en un espacio y un tiempo reconocibles, sino de un repliegue de la naturaleza humana sobre sí misma que disloca el soporte de las cronologías y la lógica de sus conexiones. Hay que reinventar la imaginación para hacer pensable el mundo: han aparecido un espacio indefinido y un tiempo inclasificable. Y en esta dislocación extra-ordinaria, la naturaleza humana vislumbra la posibilidad de verse escindida en una vertiente irrecuperable. El salvaje es el límite donde hay que decidir: o una nueva humanidad que transforma desde el interior o lo anti-natural que amenaza desde el exterior. La duda sobre la unidad del género humano divide a quienes defienden en los indígenas un linaje pre-adánico y quienes proclaman la universalidad de la descendencia de Adán (Paracelso o I. de la Peyrère y Sarmiento de Gamboa o B. de las Casas): es el inicio de la pugna entre poligenistas y monogenistas que, a través de Voltaire o Diderot, alimentará el rigor teórico de esclavistas y abolicio-

nistas. Pero tanto de un lado como de otro, la perspectiva para resolver el significado del desorden de las diferencias es el recurso a una representación de la naturaleza humana que tiene como soporte decisorio una genealogía mítica: Adán y la secuencia tejida en los textos bíblicos. Es la universalidad que se impone; y en esta unificación por el origen se procesa la naturalización de las incongruencias.

Entre el conquistador y el misionero las diferencias en las prácticas pueden parecer considerables. Pero frente al *otro* mantienen un mismo sustrato procedimental. El sueño del oro y las ansias de dominación, por un lado, y la imposición salvífica y la unificación del saber, por otro, confluyen en la misma representación básica del indígena: una alteridad que *se debe* someter. Con el bautizo y los asentamientos, los nombres de los individuos y de los lugares prolongan *allí* los de *aquí*. Se establece una continuidad mental que quiere hacer las designaciones familiares, las genealogías controlables y la geografía reconocible. La historia *allí* empieza con ese gesto de nominación mimética, y el lenguaje se impone como el vínculo para integrar al indígena en una naturalidad donde es clasificable. El sometimiento a la fe de Cristo o al poder del reino operan con esquemas de realización que pertenecen a la Edad Media, aunque penetren en el mundo moderno: la naturaleza del hombre se concentra en su alma y el sentido de su existencia se decide en su fe, pero ambas dimensiones sólo son realizables en el recinto del gobierno de un príncipe cristiano.

La *ratio* teológica unifica el sentido del mundo desde una perspectiva transcendente. Desde esta verticalidad totalizante (creación) e incuestionable (revelación), el desorden que emerge en la diferencia sólo puede ser interpretado como una desviación con relación al eje que garantiza el orden definitivo de las cosas, las palabras y los pensamientos: la voluntad divina. La más mínima diferencia tiene un significado cósmico y expresa un desgarrón en la disposición pensada desde la eternidad. La justificación del orden natural es el saber sobre-natural —una distancia humanamente insuperable—. Pero la sutura entre los dos niveles, el puente que asegura la circulación de las representaciones entre ambos extremos, tiene un camino señalado por Agustín de Hipona y ratificado por la práctica del pueblo de Dios durante siglos: *crede ut intelligas*. La intelección natural del orden natural es correcta, y más aún: sólo puede estar segura de su corrección, si se sitúa en la luz de la revelación, si coincide con el saber sobre-natural del orden natural. ¿Por qué clasificamos las cosas como lo hacemos? No sólo porque son así —aquí aún no habría garantía de la corrección de las categorías—; sino porque las acciones, el lenguaje y el pensamiento coinciden con el deber-ser que revela la divinidad. La fe (*crede*) es la garantía del saber (*intelligas*) porque es la prueba y la legitimidad de su deber-ser. Un ideal de objetividad absoluta: una representación de la representación, un meta-lenguaje inviolable, que constituye el eje donde se hace visible la deriva de la diferencia, la eficacia de su clasificación y la posibilidad de su recuperación.

La deriva de la diferencia del indio se dispone en la misma falta de ajuste del creer y del saber, o más exactamente: en la orientación errónea de ambos polos (sus supersticiones y sus ignorancias) y en la consiguiente articulación incoherente entre ambos (sus prácticas sociales denigrantes o escandalosas). Hay que introducir el orden. Su despliegue empieza poniendo el fundamento que hará correcta la perspectiva: integrando a los individuos en la mirada sobre-natural de lo natural. El bautismo

no es sólo un rescate del alma que se orienta entonces hacia Dios, es también, y por esa misma disposición, una naturalización del mundo: la liberación del pecado del origen es la reorganización del saber desde su legitimidad. De ahí la necesidad intrínseca de uniformar la cultura de los *otros* —el desprecio y anulación de su mundo es el reverso del celo por su salvación eterna—. La misma universalidad del saber sobrenatural impone la unidad del saber natural. El poder temporal y la preocupación espiritual coinciden en esta homogeneidad por anulación de la diferencia, pero es el rigor eterno el que proporciona los fundamentos y formula los argumentos.

En esta perspectiva, el problema reside en que en un mundo que se pensaba definitivo, el indígena es la presencia del inacabamiento, el testimonio de la fluctuación de los límites. Los relatos y las crónicas presentan el desorden en una totalidad tan compacta y elemental que no permite tratarlo como las desviaciones parciales o las divergencias pasajeras a las que la tradición cristiana estaba habituada; más aún, la proximidad a la naturaleza permitiría pensar en una inocencia originaria que pondría en peligro la articulación misma del creer y del saber que legitima la intervención del misionero y del conquistador (B. de las Casas). Todo el sistema de la sumisión es confrontado a la duda de su pertinencia. Así, la transparencia sistemática del orden y de sus naturalidades es obligada a prolongarse en una recuperación temporal de aquello que espacialmente excede su autorreferencialidad. El desorden de los símbolos es tan radical en su constitución elemental que su significado sólo puede ser concebido en los comienzos de la línea de sucesión del saber. El origen se impone como problema; en primer lugar el de los indígenas, pero en el mismo movimiento interrogativo, en un segundo lugar, se trata también de los orígenes del hombre europeo. No su procedencia orgánica o su constitución histórica —zanjadas oficialmente a favor de la tesis monogenista a la luz de la palabra bíblica: el pecado original dicta la lógica interpretativa—, sino el origen de su naturalidad, el entrelazamiento de su ser natural y de su deber-ser cultural. La Teología se obliga a volver su mirada hacia un horizonte que parecía haber sido dilucidado por Agustín de Hipona: el significado de la historicidad del saber. No la historia de los acontecimientos humanos, sino el significado de los procesos de una naturaleza humana pensada eternamente pero desplegada en el tiempo. Una filosofía de la historia predeterminada teológicamente. No obstante, al remover los cimientos en que habían sido ajustados los orígenes, toda la representación de la temporalidad humana es sacudida. Sobre todo porque esta representación se ve atravesada y cuestionada por un momento de la naturalidad superada que ahora irrumpe como presente: el «hombre primitivo». En esta fluctuación del deber-ser de la temporalidad se introducen las utopías de los humanistas.

El «hombre primitivo» es una condensación significativa (probablemente debida a L. Le Roy) que desde la mitad del siglo XVI marca el nuevo ángulo de presencia del *otro* y de problematización de la naturaleza humana. En ella se intercalan dos dimensiones y se traza la apertura hacia un nuevo espacio interrogativo. En primer lugar, una perspectiva: lo que permite categorizar una cultura es el estado social en que se encuentra, no la duración de la historia; en segundo lugar, y en perpendicular, se introduce una lógica del efecto-tiempo que determina la transformación de las prácticas humanas. La resultante es la secularización de la causalidad del tiempo humano. El tiempo pivota sobre el presente de un primitivo im-pertinente y desplaza su

no es sólo un rescate del alma que se orienta entonces hacia Dios, es también, y por esa misma disposición, una naturalización del mundo: la liberación del pecado del origen es la reorganización del saber desde su legitimidad. De ahí la necesidad intrínseca de uniformar la cultura de los *otros* —el desprecio y anulación de su mundo es el reverso del celo por su salvación eterna—. La misma universalidad del saber sobrenatural impone la unidad del saber natural. El poder temporal y la preocupación espiritual coinciden en esta homogeneidad por anulación de la diferencia, pero es el rigor eterno el que proporciona los fundamentos y formula los argumentos.

En esta perspectiva, el problema reside en que en un mundo que se pensaba definitivo, el indígena es la presencia del inacabamiento, el testimonio de la fluctuación de los límites. Los relatos y las crónicas presentan el desorden en una totalidad tan compacta y elemental que no permite tratarlo como las desviaciones parciales o las divergencias pasajeras a las que la tradición cristiana estaba habituada; más aún, la proximidad a la naturaleza permitiría pensar en una inocencia originaria que pondría en peligro la articulación misma del creer y del saber que legitima la intervención del misionero y del conquistador (B. de las Casas). Todo el sistema de la sumisión es confrontado a la duda de su pertinencia. Así, la transparencia sistemática del orden y de sus naturalidades es obligada a prolongarse en una recuperación temporal de aquello que espacialmente excede su autorreferencialidad. El desorden de los símbolos es tan radical en su constitución elemental que su significado sólo puede ser concebido en los comienzos de la línea de sucesión del saber. El origen se impone como problema; en primer lugar el de los indígenas, pero en el mismo movimiento interrogativo, en un segundo lugar, se trata también de los orígenes del hombre europeo. No su procedencia orgánica o su constitución histórica —zanjadas oficialmente a favor de la tesis monogenista a la luz de la palabra bíblica: el pecado original dicta la lógica interpretativa—, sino el origen de su naturalidad, el entrelazamiento de su ser natural y de su deber-ser cultural. La Teología se obliga a volver su mirada hacia un horizonte que parecía haber sido dilucidado por Agustín de Hipona: el significado de la historicidad del saber. No la historia de los acontecimientos humanos, sino el significado de los procesos de una naturaleza humana pensada eternamente pero desplegada en el tiempo. Una filosofía de la historia predeterminada teológicamente. No obstante, al remover los cimientos en que habían sido ajustados los orígenes, toda la representación de la temporalidad humana es sacudida. Sobre todo porque esta representación se ve atravesada y cuestionada por un momento de la naturalidad superada que ahora irrumpe como presente: el «hombre primitivo». En esta fluctuación del deber-ser de la temporalidad se introducen las utopías de los humanistas.

El «hombre primitivo» es una condensación significativa (probablemente debida a L. Le Roy) que desde la mitad del siglo XVI marca el nuevo ángulo de presencia del *otro* y de problematización de la naturaleza humana. En ella se intercalan dos dimensiones y se traza la apertura hacia un nuevo espacio interrogativo. En primer lugar, una perspectiva: lo que permite categorizar una cultura es el estado social en que se encuentra, no la duración de la historia; en segundo lugar, y en perpendicular, se introduce una lógica del efecto-tiempo que determina la transformación de las prácticas humanas. La resultante es la secularización de la causalidad del tiempo humano. El tiempo pivota sobre el presente de un primitivo im-pertinente y desplaza su

sentido de un origen determinado por la Providencia hacia una libertad creadora de por-venir. Toda la representación del pasado (tanto bíblico como clásico) es modificada ante la posibilidad de futuro. En este cambio de la lógica del sentido del vector tiempo tienen pertinencia las utopías, y, al mismo tiempo, es el punto de apoyo de una nueva representación de la variación social que se expresará sucesivamente a través de las ideas de *perfectibilidad* (Rousseau) y de *progreso* (Fontenelle, Abate de Saint-Pierre) [J. Bury: 1971].

Los humanistas son creyentes. No obstante, su perfil epistemológico sólo es comprensible en la dislocación del eje marcado por *crede ut intelligas* a través de una ruptura con el origen que hace posible una nueva visibilidad del futuro. El primitivo no es inscrito en la lógica del pecado original, sino en la tensión variable entre elementos favorables y desfavorables del medio natural y social. La naturaleza deja de tener una transparencia invariable y de ser un referente definitivo. Se llega, incluso, a dudar de la existencia de leyes naturales en el orden humano: «Las leyes de la conciencia que, según decimos, nacen de la naturaleza, nacen, en realidad, de la costumbre» (Montaigne). «Mucho me temo que esa naturaleza no sea ella misma más que una primera costumbre, al igual que la costumbre es una segunda naturaleza» (Pascal). El círculo hace indefinibles los límites y la categorización pierde sus soportes definitivos. ¿Por qué clasificamos las cosas como lo hacemos? «La costumbre es nuestra naturaleza» (Pascal). La utopía (Erasmo, Moro, Bacon, Vives...) es la justificación de las prácticas humanas, no por su fundamento o su origen, sino por su proyección o sus posibles. En el apogeo de la costumbre encuentra su perfección la naturaleza. El tiempo humano se desplaza en un eje horizontal que encierra el postulado de su autonomía y la distribución de las diferencias en un orden finito: ahí se recompondrá una geografía de los símbolos. La utopía es una asíntota horizontal de la perfección social que desplaza a la salvación eterna como asíntota vertical de la perfección personal. En esta desviación del vector tiempo está en juego la sustitución del ideal espiritual cristiano por una ética social idealizada. Ahí tendrá lugar para acontecer «el *buen* salvaje»: el eje de una nueva pugna entre naturaleza y costumbre.

Lo que hemos perdido / lo que hemos mejorado

En la delimitación del *otro* como «buen salvaje» (J. Dryden: *La conquista de Granada*, 1670) se concentra la fluctuación de las representaciones que se extienden entre el hombre *primitivo* y el hombre *civilizado*. La determinación de los adjetivos marca las etapas y las dudas en la búsqueda de un nuevo universalismo. De un perfil naturalista, marcado por la repetición de formas definitivas, se transita hacia una desnaturalización de las costumbres que se proyecta en perfeccionamiento de formas inacabadas. Es el horizonte señalado por F. Bacon al proponer una nueva ciencia (*Novum Organum*: 1620) que, destruyendo los antiguos ídolos, se constituye como mejora de la condición humana gracias a los medios eficaces de la técnica (*Sobre el progreso y avance de las ciencias*: 1605; *Sobre la dignidad y progresos de las ciencias*: 1623). El progreso es la idea rectora que entrelaza ciencia y utopía. Bacon ejemplariza el proceso a través de tres inventos: la imprenta, la pólvora y la brújula. «Éstos han

cambiado la apariencia y el estado del mundo entero, primero en literatura, luego en la guerra y finalmente en la navegación; de ellos se han derivado tantos cambios, que no parece que ningún imperio, secta o estrella hayan ejercido mayor influencia sobre las cosas humanas que estos descubrimientos» [*Novum Organum*, 129]. El eje de disociación del orden natural y del orden del saber parece el recorrido de la fecundidad bienhechora y acumulativa del artefacto (*Nueva Atlántida*).

Y aquí es donde surge la fluctuación de las certezas sobre la nueva universalidad ética que podría remplazar la unidad espiritual del género humano. El nuevo concepto de «humanidad» recupera la ***humanitas*** latina para circunscribir la nueva igualdad finita de los hombres. Una inmanencia terrenal de la dignidad humana, que seculariza la unidad transcendente del cuerpo místico y sirve de superficie de ramificación a una nueva mirada del hombre hacia el hombre que sintetiza esa inversión social de la caridad cristiana que constituye el neologismo «filantropía». Pero en el despliegue de esta gran metáfora de espacios se instala la duda sobre el deber-ser que guiará el proceso: es la problemática relación entre progreso material y perfección humana, el espacio de la filosofía de la historia. La pugna se resolverá a favor del hombre ***civilizado***, síntesis de esa doble vertiente de la perfección. La misma constitución etimológica de su designación (*civis, civitas*) inclina el significado hacia la ciudad y el ciudadano, esto es, hacia la confluencia de la ***humanitas***, de los derechos del hombre, y de la ***civilitas***, de los derechos del ciudadano. Una identificación que se impondrá como mirada normativa de la humanización del salvaje. Pero entre tanto, Rousseau va a trabajar las incertidumbres que encierra este nuevo orden que se anuncia. Y el contrafuerte de su reflexión será un ***buen*** salvaje que hace más tajantes los giros del proceso.

Rousseau se proporciona dos soportes complementarios para empezar su ***Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*** (1755). El primero es el inicio del Prefacio: «El más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre.» El segundo es el comienzo del propio *Discurso:* «Del hombre es del que tengo que hablar (...) Defenderé, pues, con confianza la causa de la humanidad ante los sabios que a ello me invitan...» Es cierto —no obstante el uso del neologismo ***Antropología*** por Drake en 1707 o Teichmeyer en 1739 como título de sus trabajos, o la existencia de tratados tan decisivos como ***Sobre la naturaleza humana*** de Hobbes (1650), ***Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*** de Spinoza (1660), ***Características de los hombres, costumbres, opiniones, edades*** de Shaftesbury (1711), ***Tratado de la naturaleza humana*** de Hume (1739) o ***El hombre máquina*** de La Mettrie (1748)—, el estudio del hombre se debate entre la metafísica y el escepticismo religioso, desplazándose por la historia, el estudio de las lenguas o la anatomía, sin que exista un conocimiento sistemático que tenga al hombre como objeto específico de saber [M. Duchet: 1975; J. Lorite Mena: 1992, I,2]. Rousseau constata este vacío, y parte de él para proponer una direccionalidad al nuevo saber: estudiar la humanidad. Es el eje que reclama Diderot: «¿Por qué no introduciríamos al hombre en nuestra obra como está situado en el universo? ¿Por qué no haríamos de él un centro común? ¿Existe en el universo infinito algún punto del que podríamos con más claridad hacer partir las líneas inmensas que nos proponemos extender a todos los otros puntos?» La «humanidad» es la naturalización del ser humano como antropocentrismo. Están muy próximas las obras de Chavannes

(*Anthropología o ciencia general del hombre*, 1788) o de Kant (*Antropología desde el punto de vista pragmático*, 1798) que marcarán la nueva preocupación sistemática por el ser humano. Pero Rousseau propone el estudio de la humanidad con un objetivo preciso: defender su causa. ¿Cuál es la causa de la humanidad que hay que defender?

Esta causa es el humanismo de la humanidad frente a la ciencia del hombre. La causa se precisa en la oposición a que la naturaleza humana sea reducida a la anatomía, la química o la física, limitando su comprensión al objeto de estudio de estas ciencias —como defiende Diderot—, para proponer que se atienda a la especificidad de su constitución moral para comprenderla. En otros términos, más en consonancia con la época y con su herencia histórica: su causa es la defensa del espacio de la libertad frente al determinismo. De ahí el profundo elogio de Kant: si Newton ha llevado a feliz término la explicación del mundo exterior gracias a la ciencia, Rousseau ha explicado la constitución del mundo interior por la moral. Para alcanzar su objetivo, Rousseau aplica un método que contrapone a los anteriores estudios sobre el hombre y que le permite alcanzar una universalidad irreductible a los componentes materiales. El despliegue de este método lo hará en dos niveles explicativos diferentes y sucesivos. Y ahí es donde se puede comprender que el *buen* salvaje sólo es considerado como un contrafuerte para acuciar al «hombre civil».

El objetivo de su trabajo está claramente expuesto desde las primeras líneas: «¿De qué se trata concretamente en este Discurso? De marcar en el progreso de las cosas el momento en que el Derecho sucedió a la violencia, la Naturaleza fue sometida a la Ley, de explicar por qué concatenación de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil, y el Pueblo a comprar un descanso ideal a costa de una felicidad real.» Es el proceso que el optimismo científico-técnico ha desmarcado de sus intereses: el trabajo de la ley moral sobre la naturaleza. Un progreso, irreductible a la sucesión mecánica del artificio, que Rousseau ata a la libertad intrínseca del quehacer humano: la *perfectibilidad*. Para mostrar el proceso, Rousseau descarta que su estudio parta de un principio que permite deducir en los particulares la validez de unas aplicaciones universales. Se trata, por el contrario, de tener en cuenta la variabilidad de lo particular para, por medio de «razonamientos hipotéticos y condicionales», llegar a una comprensión general. No es cuestión de desechar una idea universal del hombre sino de cambiar su aproximación y, por consiguiente, su naturaleza. Su antropocentrismo se opone al etnocentrismo: sólo aproximándose a la especificidad de cada pueblo y prestando atención a las diferencias se puede tener un conocimiento del hombre desembarazado de «prejuicios nacionales». Es el sentido de su afirmación en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: «Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre, es preciso dirigir la mirada a lo lejos; primero hay que observar las diferencias, para descubrir lo que nos es propio.» Es la mirada que buscará la Antropología.

Esta lejanía empieza trazando un límite entre la naturaleza animal y la naturaleza humana. Un artificio imaginario que le permite distinguir entre el «hombre de la naturaleza» y el hombre civilizado. El hombre de la naturaleza «vive de sí mismo» espontáneamente independiente. Con una libertad no aplicada, se rige por impulsos irreflexivos de conservación, de amor de sí, que le impiden distinguir entre el bien y el mal. Los desequilibrios entre sus necesidades y los bienes disponibles lo empujan

a transformar sus relaciones con las cosas y con los demás: es la aparición del trabajo, el comienzo de los instrumentos y del lenguaje, de la reflexión y de la previsión. El *contrato* con los otros se impone como socialización de una exterioridad reflexiva que debe ser ordenada para evitar la destrucción mutua. Esta etapa contractual es «un segundo estado de la naturaleza», un segundo origen del hombre. Una etapa de «sociedad empezada», intermedia entre la espontaneidad instintiva del estado de naturaleza y el momento funesto en que se encuentra la sociedad civil. En este primitivismo, el orden patriarcal no está seccionado por la desigualdad: el trabajo no es subordinación del otro, la economía no está determinada por la acumulación de riqueza o privilegios, y el lenguaje, la música, la poesía, no están dominados por reglas artificiales. Es el estado que *hemos perdido*.

> «Parece en principio que los hombres que vivían en ese estado, al no mantener entre sí ninguna especie de relación moral ni de obligaciones conocidas, no podían ser buenos ni malos, y que no tenían ni vicios ni virtudes, a no ser que, tomando estas palabras en el sentido físico, se llamen vicios en el individuo las cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes aquellas que a ella puedan contribuir, en tal caso cabría llamar como más virtuoso al que menos resistiera a los meros impulsos de la Naturaleza. Mas sin alejarnos del sentido ordinario, es conveniente suspender el juicio que pudiéramos aplicar a una tal situación y no fiarnos de nuestros prejuicios hasta que, balanza en mano, se haya examinado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados, o si sus virtudes son más provechosas que funestos sus vicios, o si el progreso de sus conocimientos es una compensación suficiente a los males que mutuamente se infieren a medida que se van instruyendo del bien que podrían hacerse, o si no estarían, bien miradas las cosas, en una situación más feliz al no tener ni mal que temer ni bien que esperar de nadie, en lugar de estar sometidos a una dependencia universal, y de comprometerse a recibirlo todo de quienes no se comprometen a darles nada» (*Discurso sobre la desigualdad*, 59).

Este núcleo reflexivo no sólo ha permitido a Lévi-Strauss calificar a Rousseau como el «padre de la etnología moderna», sino que ha servido de soporte a un sesgo «primitivista» que ha alimentado la nostalgia romántica arrastrada en nuestra cultura como incierta mirada hacia el *otro*. No era una novedad en la época. Montaigne (1533-1592) ya ponía en duda la pertinencia de las divisiones culturales [*Ensayos*, XXXI: De los caníbales]; y con una lógica semejante se expresará Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) al hablar de la felicidad de *Paul y Virginia*. No obstante, para Rousseau, «la naturaleza humana no retrocede». Recuperar el origen es imposible. El destino de la libertad es la perfectibilidad, y el hombre civil es su efecto benéfico: «Con base en lo anterior, se podría añadir al haber del Estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del solo apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» [*Contrato social*, I, VIII]. Rousseau se inscribe así en una línea de progreso inevitable que tiene como horizonte general al hombre civil —la concreción del deber-ser humano en la relación entre Estado y ciudadano: el espacio moral donde la libertad coincide con la ley—. No obstante, al mismo tiempo, critica la direccionalidad en la construcción de ese ámbito. Y su *buen* salvaje es, ante todo, el soporte de una perspectiva para opo-

nerse al orden social; no para negar el progreso de la ley sobre la naturaleza, sino para alejarse del camino que ha tomado. El problema que se impone es la transformación de ese Estado civil, no su anulación. Éste es el eje en que Rousseau proyecta la cultura: hacer del arte el medio para que el hombre conozca su propia naturaleza y se reconcilie con ella trabajándose moralmente. Es aquí —no en su visión del *buen* salvaje— donde Rousseau marca una línea novedosa para su época y de influencia para las reflexiones posteriores.

De nuevo se enfrenta a Diderot. El espacio de conflicto se encuadra en la interpretación de la «voluntad general». Probablemente la expresión es acuñada por Diderot en su artículo *Derecho natural*; pero Rousseau le da una resonancia decisiva en su polémico artículo *Economía política*. Para el primero, la voluntad general se identifica con la voluntad de un Estado. Para el segundo, equivale a la voluntad política misma: «La gran ciudad del mundo se convierte en el cuerpo político en el cual la ley de la naturaleza es siempre la voluntad general.» Dos interpretaciones de la universalidad del orden social donde están en juego los procesos de naturalización del hombre y el derecho natural. La división es tajante: nacionalismo / cosmopolitismo. En esta dualidad hay, sin embargo un eje común: la *filosofía de la historia* (expresión que sintetizará Voltaire) no es una lectura de los acontecimientos, es la obligación moral de la razón de poner un remedio a los males de la cultura. Pero en una vertiente se desplegará la mirada del Estado-nación como normativa interior del progreso moral del hombre. Es la línea que marca la Asamblea Nacional en su *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 y que culmina con Hegel. Se impondrá históricamente para analizar al *otro*, incluso, y especialmente, a través de los padres fundadores de la Antropología empírica (Tylor, Morgan, Frazer...). La otra vertiente se densifica en el Prefacio de Kant a su *Antropología*: conocer al hombre, en cuanto él es para sí mismo su último fin, es lo que merece ser llamado conocimiento del mundo. No porque contenga un extenso conocimiento de las cosas que se encuentran en el mundo, sino porque es el conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*. Esta línea —ya esbozada en su *Idea de una historia universal basada en un plan cosmopolita*—, sólo reaparecerá a partir de la segunda mitad del siglo XX; y entonces, como en una espiral que absorbería su origen, volverá a plantearse el dilema que enfrentaba a Rousseau y a Diderot sobre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. El salvaje volverá a ser *bueno*, y los derechos humanos intentarán ser coextensivos con el mundo. Ahí amenazará el refugiado.

En este proceso de inclusión del individuo en el Estado va a desempeñar una función decisiva la idea de *civilización*. El concepto ocurre entre 1756 y 1760. Mirabeau y D'Holbach lo imponen; e inmediatamente es utilizado por Diderot, el abate Raynal, Condorcet y los divulgadores del entusiasmo revolucionario. *Civilización* es un concepto sintético y normativo. Un horizonte de la actividad humana donde confluyen la política, la religión, las letras, las artes, la moral, el comercio, la técnica, la arquitectura, la riqueza, el bienestar... y la felicidad. Es un concepto que encirculariza las actividades humanas y justifica el orden del saber. Es el modo-de-ser que corresponde al espíritu que guía la redacción de la *Enciclopedia*: una instrucción que abarca sintéticamente todo el saber. Un saber del hombre para el hombre en el perímetro de su finitud. Dotada de contenidos que coinciden con la expresión misma de la humani

dad, la *civilización* es, intrínsecamente, una noción que implica el cambio social favorable, la evolución de las formas, el progreso. Así se impone como eje normativo en dos direcciones complementarias. Por un lado como actividad interior de una sociedad sobre sí misma para desarrollar su libertad: es la educación como programa moral de mejora del pueblo. Por otro lado, este mismo progreso creado por la sociedad y confiado a la educación hace a la sociedad civilizada distinta de la no-civilizada, más libre, más evolucionada, más feliz...: mejor. El estado natural es visto negativamente. El abate Raynal, en su *Historia de las dos Indias* (Libro II), recorta tajantemente el problema: «Exigir que la razón nos persuada de rechazar lo que podríamos añadir a lo que poseemos es contradecir la naturaleza.» Condorcet programará el porvenir en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793). Empieza el mito moderno del progreso que servirá de prisma para comprender un salvaje que no sólo ya no es *bueno*, sino que se sitúa en el límite de la nueva representación de la naturaleza: una etapa infantil de la humanidad, deficiente, que no tardará en ser vista como enfermiza y escandalosa para la razón.

Nacer y deber. La razón cartográfica

La Revolución francesa convierte la Nación en una categoría política: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación» (*Declaración* de 1789, art. 3). Esta soberanía obtiene su legitimidad en la voluntad general que se expresa como Estado. En Alemania, sin embargo, se desarrolla una corriente paralela de pensamiento opuesta a los presupuestos de esta perspectiva. La Nación es, ante todo, la identidad étnica, una comunión de sangre y cultura. Es el planteamiento de J. G. Herder en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), prolongado por F. Schlegel y el movimiento romántico. Un naturalismo organicista estructurado a partir de *Urvolk*, el parentesco originario que conforma la unidad vital de una comunidad histórica. Cada pueblo (*Volk*) tiene un carácter específico que constituye su genio cultural, y es en la práctica de ese modo de ser donde encuentra su felicidad. Es legítimo que cada cultura se identifique esencialmente consigo misma sin que pueda ser considerada como un estadio del proceso histórico de la humanidad.

Esta corriente está más próxima a la etimología. Nación: *nasci*, *natio*, nacimiento. Es el espacio de *gens*: origen, pueblo, comunidad, raza; prolongación del sentido griego de *genos*: nacimiento, linaje, familia, parentesco. Una concepción orgánica del ordenamiento humano que constituirá uno de los significados fuertes de las fluctuaciones de la mirada hacia el *otro*. En especial porque esta estructura profunda, natural, de la organización socio-cultural permitirá servir de contrapeso a la tendencia etnocéntrica. Frente a ella, la organización ético-legal de la sociedad, basada en la voluntad política de constituirse como entidad histórico-cultural, se propone como un momento superior de la perfectibilidad humana, y contiene, por consiguiente, la necesidad intrínseca de cualificar las culturas como momentos de un proceso. La tensión entre estas dos perspectivas estará presente a lo largo del siglo XIX. Tanto en el momento de justificar teóricamente el enfrentamiento militar entre Estados europeos (el permanente problema de Alsacia) como al decidir la administración del cono-

cimiento de otros pueblos. Esta tensión ambigua se encuentra en los fundadores de la Antropología empírica; pero esta vez las dos perspectivas confluyen sincréticamente en un perfil ideal. Parece lógico: es Europa como unidad (mítica, no real) la que mira hacia fuera; y entonces la idea orgánica y la idea contractual se conjuntan.

Hegel plantea en síntesis las divergencias de estas dos corrientes. No obstante la distancia en que los autores se situarán frente a él, es difícil comprender el «perfil epistemológico» con que nace la Antropología sin considerar el espacio hegeliano como una *forma mentis* que lastrará las perspectivas. Hegel hace del Estado una categoría óntica y teleológica del ser humano. Ahí absorbe en unidad representativa y práctica la doble vertiente del sentido de Nación: su fundamento étnico y su dimensión contractual; la historia será su despliegue entrelazado como legitimidad totalizante. En primer lugar, un postulado: «Sólo en el Estado tiene el hombre una existencia conforme a la Razón». En segundo lugar, un principio hermenéutico de consecuencias decisivas: «En la historia universal no puede ser cuestión sino de los pueblos que se han constituido en Estado» (*La razón en la historia*, II, 3). En los pueblos sin Estado, la existencia humana no es conforme a la Razón. Ya está trazado el perímetro de lo escandaloso y su fundamento. Sólo falta la instrumentación empírica para que la *forma mentis* pretenda tener un rigor explicativo de carácter científico.

> «El Estado es, pues, la forma histórica específica en la que la libertad adquiere una existencia objetiva y goza de su objetividad. En efecto, la ley es la objetividad del Espíritu y la voluntad en su verdad; sólo la voluntad que obedece a la ley es libre; ya que se obedece a sí misma, se encuentra consigo misma y es libre. En la medida en que el Estado, la patria, constituye una comunidad de existencia, en la medida también en que la voluntad subjetiva se somete a las leyes, la oposición entre la libertad y la necesidad desaparece. Lo racional en tanto que substancial es necesario, y somos libres cuando lo reconocemos como ley y lo obedecemos como a la substancia de nuestro ser: la voluntad objetiva y la voluntad subjetiva se encuentran entonces reconciliadas y forman la misma totalidad imperturbable. Así, la Ética del Estado no es una moralidad reflexiva donde domina la sola convicción personal. Ésta es más asequible al mundo moderno, pero la verdadera ética, la ética antigua, se fundamenta en el hecho de que cada uno coincide con su deber» *(La razón en la historia,* II, 3).

Frente a la inercia a escindir el Estado —como estricta esfera política— de la religión, la ciencia, el arte..., Hegel precisa el sentido fundativo de su concepto: el pueblo en cuanto individuo espiritual, la *forma* en que todo es producido constituyendo una *cultura,* eso, el *Espíritu mismo del Pueblo,* es la realidad concreta del Estado. A partir de ahí una precisión inevitable: «Lo que constituye el Estado no es una forma de vida en común», lo que determina su constitución es la necesidad de «obrar según la voluntad general y proponerse lo Universal como finalidad.» Esta voluntad de sí —la historia: la coincidencia de la voluntad subjetiva y de la voluntad general— es «la esencia de la potencia universal, de la naturaleza y del espíritu». Una realización de la Idea que se concreta procesivamente en distintas figuras y etapas de consciencia. Su momento final, esa realidad de la Razón como resultado y conclusión del Espíritu, es la unidad del mundo real y de su deber-ser. Es la plenitud del Estado-nación como institución totalizante de la sociedad civil y del universo ético: Europa, y ahí Alemania.

Los otros pueblos —los que no se aglutinan alrededor del «ombligo del mundo», el Mediterráneo—, no identifican su naturaleza con lo universal: su finalidad no coincide con la finalidad de la Razón. No tienen, pues, capacidad para constituirse en organismo ético-político. Carecen de la objetivación de la naturaleza que la hace cognoscible y real. Su libertad es inconsciencia. Tienen tiempo, pero no tienen historia. Su posición geográfica traduce el peso del condicionamiento material en la realización del Espíritu. Los autóctonos de América «son como niños inconscientes que viven al día, privados de toda reflexión y de toda intención superior». Y África —«*propiamente dicha*»— «no es interesante desde el punto de vista de su propia historia, sino por el hecho de que vemos al hombre en un estado de barbarie y de salvajismo que le impide aún formar parte de la civilización». Desde su consistencia sistemática, la Razón proyecta una mirada que aprisiona al *otro* entre la mentalidad infantil y el pensamiento salvaje. Así surge un programa de acción: civilizarlo, hacerlo histórico; y se justifica la colonización: su incapacidad para entender el orden de la Razón que determina a la Naturaleza. Europa se repliega en el espejo del mito que crea de sí misma: «Una máquina de hacer civilización» —dirá Paul Valéry—. Esta máquina se alimentará de la identificación ideal de la existencia del individuo y de la realidad del Estado. Y tendrá un régimen de funcionamiento: la coincidencia de la libertad y de la razón. Fuera de esta totalidad queda el espacio de las incongruencias que es necesario cartografiar.

El proceso tiene un primer momento: el territorio se delimita en el mismo gesto con que se produce la ciencia de la sin-razón, la Mitología. El término lo acuñó Platón (*Mythologías: Rep.*, 394b 10) para circunscribir los discursos imaginativos incontrolados que como miasmas introducen el desorden en la *pólis*. La época moderna recupera la fuerza de segregación epistemológica y moral del término, pero guiado ahora por una razón histórica y experimental. El mito es alteridad y alteración. La superficie para su análisis está preparada con la aparición del plural de «civilización» hacia 1810: la civilización se opone a las civilizaciones como el futuro al pasado. A partir de 1850 se institucionaliza el saber de la irracionalidad, en cuanto totalidad cultural ajena y pasada, con la creación de cátedras universitarias: *Ciencia de los mitos*, *Historia de las religiones* o *Mitología comparada* [M. Detienne: 1981]. La topología que circunscibe este nuevo saber es precisa: lo de-forme de las representaciones. Su soporte moral también: una «ciencia de lo escandaloso». Su objetivo es regulador: explicar racionalmente la sin-razón. En la medida en que la naturaleza humana se identifica con la Razón y su libertad con la necesidad del Estado, la Mitología va a analizar una existencia escandalosa —sin Razón y sin Estado— para la humanidad. Es la directiva marcada por A. Lang: la Mitología debe explicar «las historias salvajes y absurdas sobre el origen de las cosas, sobre el origen del hombre (...); las aventuras infames y ridículas de los dioses (...); las historias repugnantes del reino de los muertos».

La cartografía, el ajuste minucioso de geografía e historia para distribuir la existencia simbólica de los *otros*, empezará con el lenguaje. En la transición de la Gramática general a la Filología, como «ciencia exacta de las cosas del espíritu» (E. Renan), el lenguaje se hace científico despojándose de toda singularidad, coincidiendo con una esencia donde adquiere una universalidad lógica y mental: un orden natural y previo a toda representación posible, independiente de vocabularios, gramáticas o sintaxis que podrían dispersar su unidad. En esta composición de una arquitectura interna,

donde sílabas, raíces, prefijos, derivaciones... exponen la ramificación de una verdad ejemplar como producción de realidad de todo discurso, ya se puede diseccionar el relato mítico con seguridad científica para catalogarlo en un orden y explicar su desorden. El lenguaje es el nuevo espacio de la causalidad histórica en la distribución del pensamiento. Desde este sólido soporte, las opiniones se dividen en el momento de justificar «la presencia de propósitos dementes en el discurso mítico». Por un lado, Fr. M. Müller (y en su línea de *Mitología comparada* se sitúan B. Preller, A. H. Krappe o P. Decharme) considera que el mito es un producto patológico del lenguaje, una «perversión metafórica» de la palabra que ha alejado al hombre de la experiencia real de los fenómenos naturales. Por otro lado, E. B. Tylor (con autores influidos por su *Antropología cultural*: A. Lang, J. G. Frazer, G. Murray o F. M. Cornford) insiste en el estado deficiente del pensamiento primitivo, una etapa mental pre-lógica de la humanidad que impide captar el principio de no-contradicción, representar un orden causal y distinguir entre sujeto y objeto. Pero tanto en una vertiente explicativa como en otra hay un presupuesto decisivo: la razón se identifica con el orden del saber europeo y marca las relaciones entre la naturaleza y el pensamiento a través de las formas del lenguaje.

Con este movimiento se entrelazan dos corrientes de una importancia decisiva por el proyecto científico que contienen: la craneología y la sociología. El siglo XIX es la época del ideal de la Razón, pero su práctica concreta y su apropiación cultural están determinadas por la orientación positivista de la ciencia y por la producción industrial de un capitalismo que materializa el mundo. Es el momento de la consagración del médico, del biólogo (el término es de 1836), del antropómetra, del genetista (1846). Sus saberes van a filtrar la representación exacta del *anthropos* (el término «antropólogo» se empieza a utilizar en 1853). P. Broca funda la *Sociedad de antropología* (1859) y colabora en la constitución de la *Revista de Antropología* (1871). Se trata de medir y cuantificar todo lo humano: el color de la piel, la barba, el cabello, el ángulo facial, los índices nasal y orbitario, la longitud de la tibia, del fémur, del talón de Aquiles... Hay que establecer unos cuadros completos de las características físicas y dar un soporte científico a las formas sociales correspondientes. El *Origen de las especies* (1859) de Darwin será el fondo donde articular las cuantificaciones. Entre ellas ocupará un lugar decisorio la capacidad craneana. Es la craneometría de Broca. Con ella se ajustarán las formas del espíritu: capacidades psicológicas, aptitudes morales, instituciones religiosas y posibilidades políticas. Los negros serán emparentados con los monos, y los hotentotes o los aborígenes australianos mostrarán la persistencia de la animalidad en las formas elementales de la especie humana. El orden de la razón encuentra el orden de la naturaleza. La taxonomía pone cada cultura en su lugar natural. Los europeos tienen una capacidad craneana de 1.400/1.500 cc.; los negros de África occidental, 1.372; los cafres, 1.323; los nubios, 1.321; los hotentotes, 1.290; los australianos, 1.248. Es la distribución de la inteligencia y del mundo; el soporte del racialismo, versión «científica» del racismo cultural existente.

El término «sociología» es creado por A. Comte en 1832. Su definición impone, al mismo tiempo, una distinción: «La sociología debe considerar exclusivamente el desarrollo efectivo de las poblaciones más avanzadas, descartando, con una perseverancia escrupulosa, toda vana e irracional digresión sobre los diversos centros de civilización independiente, cuya evolución, por ciertas causas, se ha parado hasta

aquí en un estado más imperfecto (...) Nuestra exploración histórica deberá, pues, estar casi únicamente reducida a la elite o vanguardia de la humanidad» (*Curso de filosofía positiva*, Lección 57). El estudio de estas sociedades menos avanzadas será asumido por la etnografía (1823). Esta distribución epistemológica se cimenta en una clasificación de las sociedades y se proyecta en una distribución de sus funciones en el seno de la «fraternidad universal». La elite de la humanidad, identificada con la raza blanca, compondrá el «Comité positivo occidental», o gobernadores de la ciencia, para marcar las pautas del progreso humano. Es el gobierno de los *otros* en nombre de la ciencia. La justificación del colonialismo que la economía política naciente necesita para explicar científicamente su poder totalizante.

Es el momento de composición de la Antropología empírica.

¿Cómo es posible el otro?

La historia de la etnografía parece «una sucesión de ocasiones perdidas»; las pérdidas son escamoteadas en los pliegues ideológicos. En 1799 es fundada la *Sociedad de los observadores del hombre*; la soportan los nombres de Cuvier, Bougainville, Lamarck, Saint-Hilaire o Destutt de Tracy. Su objetivo es elaborar una clasificación de las razas y un diccionario comparado de las lenguas. Para conseguirlo se redactan unas directivas etnográficas fundamentales: estancias prolongadas entre los nativos, aprendizaje de sus lenguas, elaboración de monografías precisas desde los detalles más elementales hasta sus expresiones religiosas más complejas, pasando por sus tradiciones. Hay que producir «la escala exacta de los diversos grados de civilización y asignar a cada grupo las propiedades que le caracterizan». Este amplio proceso analítico está soldado por una convicción: los salvajes son capaces de elaborar ideas abstractas. Se busca una identidad, no una alteridad. El proyecto está más cerca de las exigencias de un protocolo etnográfico de nuestra época que de la ideología de sus tiempos. No obstante, la *Sociedad* desaparece, no sólo al perder el apoyo político-económico de Napoleón, sino también, y quizás ante todo, por los recortes epistemológicos que están en juego en la distribución de los territorios entre Ciencias del hombre y Ciencias de la naturaleza, entre el saber de sí misma de la sociedad europea y el conocimiento de su exterioridad.

La Sociedad Etnológica de París es creada en 1837 (la de Londres en 1834), pero desaparecerá en 1848, desplazada por la Sociología y por el reciente auge de los estudios indoeuropeos y orientalistas; la primera la arrincona al análisis de las «sociedades primitivas», y los segundos la limitan a los pueblos sin escritura y sin estructuras políticas. Doble delimitación en el tiempo y en el espacio que inclinará a la etnografía al estudio de las sociedades elementales y a proyectarse en el surco de la penetración colonial europea. En el mismo espacio epistémico en que se produce esta distribución del saber se despliega una sospecha que va a invadir el orden que la justifica: es la fisura que soportan Marx, Nietzsche y Freud.

La fisura interrumpe los reflejos entre los tres polos que desde Sócrates, y con la cristianización de Platón, constituyen los soportes de la *forma mentis* occidental: la verdad, el bien y el ser son convertibles. Esta equivalencia transcendental (en sentido tomista) se prolonga con la secularización moderna garantizando la coherencia proce-

dimental y proporcionando el armazón valorativo a la idea de progreso que determina su representación de la historia. El error, el mal y la irrealidad son el reverso indescifrable donde se debate cualquier alteridad. Los «maestros de la sospecha» desarticulan estos reflejos y rompen sus límites. La verdad aparece como una producción interesada, la bondad como un efecto de poder y el ser como una interpretación. En el frente desestabilizador de estas amplias fluctuaciones habrá lugar para una vertiente diferente de presencia del *otro* (de cualquier alteridad: el cuerpo, la pobreza... lo silenciado). Se pasa de estudiar su verdad —con relación a la Verdad— a analizar su coherencia —con relación a otra coherencia que ya se sabe parcial e interesada—. Y aparecen los mecanismos de dominación enmascarados hasta entonces como procesos de civilización. Este cambio es una línea que divide a la Antropología en dos grandes momentos de las condiciones de posibilidad de su saber: de la verdad del *otro* a su coherencia. No obstante, será necesaria otra gran fluctuación para que esta profunda transformación epistemológica, académica y subterránea llegue a convertirse en estructura del poder y pueda inquietar el «sentido común»: la descolonización acelerada después de la segunda guerra mundial. El antropólogo se alejará de la mentalidad del funcionario colonial y se proyectará como «funcionario de la humanidad». El *otro* empezará, entonces, a tener legitimidad política y realidad geográfica, se le reconocerá un Estado-nación, e, incluso, se le descubrirá una historia que él mismo ignora.

En 1884, E. B. Tylor inaugura la cátedra de Antropología de la Universidad de Oxford. Este acontecimiento académico constituye una determinación decisiva en unos conocimientos hasta el momento elaborados por filósofos, historiadores, lingüistas o abogados: con él nace el antropólogo como profesional de un saber especializado. Tylor encarna, originariamente, el «perfil epistemológico» de un nuevo discurso científico: *la ciencia de la cultura*. La superficie del acontecimiento está apoyada por las grandes producciones teóricas de J. J. Bachofen (*El matriarcado*: 1861), H. S. Main (*La ley antigua*: 1861), J. F. McLennan (*El matrimonio primitivo*: 1865) o H. Spencer (*El estudio de la Sociología*: 1873; *Principios de Sociología*: 1876). Pero la direccionalidad exacta de ese perfil la elaborará Tylor en sus trabajos, especialmente en *Cultura primitiva* (1871) y *Antropología. Una introducción al estudio del hombre y de la civilización* (1881). Es el período, entre 1860 y 1890, en que la Antropología «pasó de la nada a la madurez» (S. Tax).

El objeto de esta «ciencia» está circunscrito al principio de *La cultura primitiva*: «Tomada en su amplio sentido etnográfico, cultura o civilización es todo ese complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, la costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad.» El método es comparativo: poner en relación inter-cultural las dimensiones espirituales y materiales que *adhieren* en una misma institución (en el matrimonio: la filiación, la residencia matrimonial, la exogamia, el incesto, etc.). La *recurrencia* de las mismas dimensiones en diferentes culturas permite establecer, de forma probabilista, unas «definiciones mínimas» que constituyen los conceptos fundamentales del nuevo saber. En este proceso de decantación conceptual, los «vestigios» (*survivals*, término fijado por Tylor) permiten establecer una secuencia evolutiva: son las pervivencias de formas que deberían haber desaparecido, pero que, en su resistencia temporal, constituyen testimonios de estructuras culturales más antiguas: «Es maravilloso constatar

cómo la estupidez, el tradicionalismo contrario al buen sentido, la obstinada superstición, han contribuido a conservar en nosotros las trazas de la historia de nuestra raza, trazas que un utilitarismo práctico habría eliminado sin piedad.»

El *otro* se ha convertido en objeto de *ciencia*. Su incorporación teórica al espacio académico se hace gracias a la elaboración de los grandes ejes de análisis que le darán presencia para el saber. Tylor produce definiciones amplias de la cultura, del animismo, de la religión, del matrimonio, de la descendencia y del parentesco, al mismo tiempo que utiliza un método que le permite establecer correlaciones estadísticas y esbozar reconstrucciones históricas a través de los vestigios. Sus sucesores se distanciarán de sus perspectivas, pero Tylor pone las bases de los grandes temas que servirán de ejes de penetración de la comprensión antropológica. Un programa que se solidifica con L. H. Morgan, J. Frazer, A. R. Radcliffe-Brown y B. Malinowski. Así se produce un *corpus* de conocimientos que crece sólidamente hasta conformar un depósito de referencias clásicas para los trabajos posteriores. No obstante las divergencias y rupturas —a veces insuperables— entre los «padres fundadores» hay, al menos, dos dimensiones comunes que enmarcan el orden de su saber, y una consecuencia que delinea este primer perfil de la Antropología empírica, esto es, la visibilidad del *otro*.

La primera dimensión es el eje de su cientificidad. Las «definiciones mínimas» de Tylor, el «sistema clasificador» de Morgan, las «perchas convincentes» de Frazer o las «tendencias generales o leyes» de Radcliffe-Brown comparten una ideología de inteligibilidad soportada por dos grandes pilares: el positivismo y el evolucionismo. Ambos se intercalan para dar una determinación metodológica y una direccionalidad histórica a los análisis. En su cruce se compone una representación valorada de la naturaleza humana que será el referente de la pertinencia de sus trabajos. La premisa de objetividad es considerar las prácticas sociales como hechos, con una existencia propia independiente de los comportamientos de los individuos. Estas condiciones de objetivación son las que marcan los límites de la existencia en los *otros*: la representación de su orden social está más próxima de las respuestas a un cuestionario que de las exigencias internas de las historias adaptativas de los grupos. Pero, al mismo tiempo, esta fijación fáctica es interpretada en función de un orden de adaptación, variación o progreso que es exterior a los significados que rigen las relaciones de los individuos con esos hechos sociales que ellos mismos producen. Así, en vertical a los hechos, se introduce una estratificación histórica exterior que segmenta sus significados. Todos estos autores introducen en sus análisis una clasificación cultural marcada por la sucesión: salvajismo, barbarie y civilización. Se naturaliza la alteridad introduciéndola en una secuencia pertinente para el observador, pero ajena al observado.

De ahí la segunda dimensión: esta representación evolutiva y positiva tiene un soporte pragmático, tanto en su contrastación fáctica como en sus proyecciones simbólicas, en la Europa del siglo XIX, y más estrictamente en la Inglaterra imperial que parece marcar el camino del progreso social, económico y político. Las medidas y su elocuencia están precedidas por una forma cultural mecanicista, puritana y mercantil de hacer sentido; el ideal de cientificidad que anima al nuevo saber está envuelto por un sentido común ideologizado que determina la visibilidad y su distribución. Un problema general del saber, pero mucho más radical en un terreno donde, por definición —y no obstante las proclamaciones teóricas—, la dimensión *humana* se inmensifica, y

donde, por tratarse de un momento pionero, no se trata sólo de conocer, sino de *poder decir*. Se ha acusado a Frazer de «corromper el testimonio de las fuentes» para recrear «ficciones persuasivas» para sus lectores; también se ha resaltado la seducción de Radcliffe-Brown por la labor colonizadora —«civilizadora»— británica y su frecuente disolución de las fronteras entre el científico y el funcionario; tampoco se ha pasado por alto la capacidad de Malinowski para evocar de forma sugerente unas atmósferas exóticas más próximas del relato literario que de la descripción científica. No obstante, más que señalar deficiencias específicas en los autores con relación al ideal de saber que proponían, lo que estos aspectos resaltan son los ángulos que filtran la presencia del *otro*: entre un objeto para un ideal científico y una contrastación para una ideología social. Se pretende hacer ciencia, pero también se hace «sentido común».

En tercer lugar, una consecuencia de la confluencia de los dos aspectos anteriores: el proyecto de universalidad del saber del hombre que contiene la nueva ciencia no se cumple. No por falta de datos, ni por los atropellos hermenéuticos que se pudieran cometer, sino porque el universal que se encontraba era el mismo del que se partía: la idea del hombre que había formado la cultura europea. Es un momento de progresión extraordinaria en el conocimiento de otras culturas —no cabe la menor duda—; es más, ese mismo despliegue exponencial del saber será un elemento decisivo para que Occidente modifique la representación de su propia cultura. Pero en lo que se refiere al ideal de ciencia que se pretende alcanzar, los conceptos que se elaboran no determinan una nueva universalidad. La lateralidad geográfica se enriquece y el pasado histórico se amplía. Se sabe más de los *otros*; sin embargo, este aumento cuantitativo no constituye, en sí mismo, una mutación cualitativa, una nueva estructura formal científica en el saber del hombre. Ni las estructuras de parentesco, ni las formas lingüísticas, ni las funciones sociales, ni la distribución secuencial de las creencias... se convierten en paradigmas válidos y contrastados de aplicación universal. El proyecto parece fluctuar en su misma base. Y sin embargo, en esa fluctuación por insuficiencia en los presupuestos ya está contenido el cambio que orienta a la Antropología en las siguientes décadas, hasta entrecruzarse con, e incluso justificar teóricamente, los planteamientos económico-políticos de la descolonización. Es más un desplazamiento del «sentido común» —de fisuración en la coherencia ideológica— que un cambio del ideal de cientificidad en el saber —este segundo aspecto será posterior—. La fluctuación puede advertirse en la insistencia del mismo Tylor en que sus esquemas evolutivos no sean tomados analíticamente de forma rígida: las culturas no se desarrollan de manera uniforme y lineal. Aún estamos, sin embargo, en el interior de una proyección evolutiva que sólo solicita prudencia en su aplicación, no ante una revisión de sus presupuestos. Son Morgan y Malinowski quienes parecen asumir en un rigor más estricto esta incertidumbre.

Hay un hecho que perturba los contornos de los significados antropológicos establecidos: en la relación de Morgan con los iroqueses, la preocupación etnográfica se entrelaza con la defensa étnica. La relación con el *otro* ya no está únicamente instrumentada en el eje «científico» sujeto/objeto y desdoblada en una escala de valores que lo prolonga en la tensión superior/inferior. No obstante su ambicioso proyecto de establecer un orden general de los procesos culturales en *La sociedad primitiva* (1877), Morgan introduce una variable: esas formas de vida deben ser respetadas en su especificidad como riqueza de la humanidad. La posibilidad de aproximación a un

espacio cultural exterior/inferior como producción válida de realidad humana, empieza a trastocar las referencias de alineación histórica y a socavar los estigmas morales. El logocentrismo se resquebraja en el cruce del ideal de cientificidad y de la responsabilidad ética ante formas de vida humana que pueden desaparecer. En ese cruce, el indígena adquiere una nueva elocuencia. Malinowski propone un giro profundo en la disciplina al hacer de un método (el funcionalismo) una teoría. Su transformación se apoya en la importancia real que toma el trabajo de campo; y en esta nueva trayectoria de articulación del saber —«ponerse uno mismo en la situación» de la experiencia del *otro*— empiezan a fluctuar los presupuestos. Las ideas y las conductas sólo tienen sentido en el contexto en que se producen y practican: es el inicio de la comprensión de la alteridad por lo que piensa, dice y hace de sí misma. Así se crea un espacio de problematización del discurso antropológico —aunque tardará tiempo en estallar como obstáculo epistemológico—: ¿cómo comunicar representaciones y prácticas extrañas con ideas y conductas familiares? La convicción implícita de poder reducir toda forma cultural a unos paradigmas únicos se astilla —es la fractura ideológica del «sentido común»—; y la distancia nosotros/ellos deja de resolverse en la lógica de las secuencias históricas para imponerse como la proliferación de lógicas humanas. Empieza la elocuencia de lo particular frente a lo universal.

> «El investigador funcionalista encuentra que los mitos no son narrados nunca como respuestas a las preguntas de "¿por qué?" o "¿por qué razón?". Tampoco son usados como ejercicios de inteligencia, imaginación o memoria. En primer lugar, no son simples narraciones, ociosamente dichas. Los mitos son decretados para el indígena en ritos, en ceremonias públicas, en representaciones dramáticas. Su tradición sagrada vive para él en sus actos sacramentales, en sus acciones mágicas, en su orden social y en su concepto moral. No es de naturaleza ficticia como la que cultivamos en nuestras novelas y películas, y hasta en nuestro propio drama. No es una doctrina científica como la que aplicamos actualmente en teoría y llevamos a la práctica. Es para el indígena una realidad viva de lo que cree que sucedió en los tiempos primitivos, y una realidad que crea un orden social, moral y físico» (B. Malinowski, *La vida sexual de los salvajes...*, 39).

Dos consecuencias generales se proyectan desde estas fluctuaciones. La primera, una nueva disposición de la universalidad a la que aspira el nuevo saber. El recorrido parecía claramente establecido: desde la universalidad humana que se concentraba en la autorreferencialidad del hombre occidental se partía a la comprensión de las otras culturas; la alteridad sólo podía ser comprendida por reducción a la invariante universal. Las fluctuaciones inician la inversión del proceso: desde la especificidad de las particularidades culturales hay que proceder a establecer una nueva universalidad; la cultura occidental es situada en el engranaje de las particularidades. Este proceso es contemporáneo de la pérdida de importancia del concepto de «civilización» como referente ideológico en favor del concepto de «culturas». El plural contiene la pérdida de un centro privilegiado de interpretación de las prácticas humanas. Se ha pasado de la resistencia al escándalo a la búsqueda de la coherencia. La segunda, una nueva responsabilidad ética frente a la alteridad. El esquema parecía claro y sólido: el *otro* era objeto de conocimiento y sujeto de dominación. Era lógico en la proyección de la misión civilizadora universal de Occidente. Las fluctuaciones hacen impreciso el conocimiento e inse-

guro el poder: la coherencia interna de sus formas de vida hace aparecer al indígena como responsable del mundo que le es propio. Hay una nueva distribución de la responsabilidad que ya no es tanto temporal como espacial. En estos cambios de perfil, el *otro* «gana» en identidad, en presencia propia. Y, al mismo tiempo, se disponen las bases de una doble direccionalidad de los problemas: cómo elaborar esa nueva universalidad y cómo asumir esa nueva distribución de la responsabilidad.

En 1947, la Comisión de la ONU encargada de elaborar el texto de la (nueva) *Declaración universal de los derechos del hombre*, recibe un informe de la *Asociación Americana de Antropología*; ahí se previene contra definiciones basadas en «los solos conceptos dominantes en los países de Europa occidental y de América», y se propone «una declaración aplicable a todos los seres humanos». La ruptura con el monopolio universalista de la Razón occidental contiene un juicio de valor sobre su pasado: «La historia de la expansión del mundo occidental y de América ha estado marcada por la desmoralización de la persona humana y la desintegración de los derechos del hombre.» Así, la base de su aporte a la nueva Declaración recoge la direccionalidad subterránea en que se proyecta la Antropología desde sus iniciales fluctuaciones representativas para, a partir de ahí, marcar el horizonte de una justificación y unas pautas de pensamiento y de acción:

> «1. El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica el respeto a las diferencias culturales.» «2. El respeto de esas diferencias entre culturas está validado por el hecho científico de que no se ha descubierto ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas (...) Las metas que guían la vida de un pueblo son evidentes por sí mismas en su significado para ese pueblo y no pueden ser superadas por ningún punto de vista, estando ahí comprendido el de las pseudo-verdades eternas.» «3. Los niveles y los valores son relativos a la cultura de la que derivan, de tal forma que todas las tentativas por formular postulados que deriven de creencias o de códigos morales de una cultura deben ser, en esta misma medida, retirados de aplicación en una Declaración de los derechos del hombre para toda la humanidad.»

El «sentido» de la historia que había alimentado la representación del progreso en el siglo XIX se diluye en una multiplicación de autorreferencialidades culturales que lastran de impotencia cualquier juicio de valor con aspiraciones universales. Es el reverso de la *forma mentis* hegeliana. ¿Es aún posible la moral objetiva? Y ahí se incrusta uno de los grandes fantasmas de la filosofía y de la ciencia: el relativismo epistemológico. ¿Es aún posible un saber científico de la cultura, o sólo queda la eficacia de la descripción de los hechos y las tabulaciones estadísticas de los comportamientos? Más aún —en el inevitable cruce internacional de las mentalidades—: ¿cuál sería el soporte de legitimidad para juzgar acciones, individuales o colectivas, que esa nueva Declaración aceptaría como coherentes con los significados culturales de un pueblo, pero que, al mismo tiempo, van en contra de la dignidad humana reconocida por otros espacios culturales? ¿Se instalaría la nueva *forma mentis* en una impotente suspensión de juicio?

La dinámica descolonizadora va a absorber estos problemas, conjugándolos con ingredientes económico-políticos inéditos, y, por consiguiente, introduciendo una nueva direccionalidad en las perspectivas: la aparición del «tercer mundo». La expresión nace en un artículo de A. Savy publicado en *L'Observateur* del 14 de agosto de 1952:

«Hablamos fácilmente de dos mundos en presencia, de su posible guerra, de su coexistencia, etc., olvidando con frecuencia que existe un tercero, el más importante y, en definitiva, el primero en la cronología. Es el conjunto de los que se llaman, en el estilo de las Naciones Unidas, los países sub-desarrollados (...) Lo que le importa a cada uno de los dos mundos es conquistar el tercero o, al menos, tenerlo de su lado. Y de ahí vienen todos los trastornos de la coexistencia (...) Ya que, en definitiva, ese tercer mundo ignorado, explotado, despreciado como el tercer estado, quiere, también él, ser algo.»

Ser *algo* más que *otro*. Ese deseo parece tener un soporte —teórico, al menos— donde anudar sus derechos: sus formas culturales. La colonización imponía al *otro* la negación de una identidad y de una historia propias, situándolo en la imposibilidad de administrar su propia realidad. Ahora, con los procesos de «liberación nacional», el *otro* se integra en la historia universal; pero bruscamente, como si sólo tuviera actualidad, en una distribución de poder que sólo quiere administrar el presente para asegurarse el futuro. Aquí se instala una enorme fisura: el indígena y el tercer mundo no coinciden. Se cruzan dos miradas que no se encuentran. Y este desencuentro se prolongará interminable y cruelmente hasta la trágica emergencia del refugiado. El antropólogo (que mira al indígena) y el político (que mira al tercer mundo) pueden coincidir en las rupturas con un pasado ideológico, pero sus puntos de partida, sus recorridos y sus resoluciones son divergentes. La encrucijada es coyuntural y, a veces, oportunista. El antropólogo insiste en la dignidad de las diferencias culturales y en la especificidad irreductible de sus formas de vida (el linaje es ilustre: Boas, Kroeber, Lowie, Benedict, Mead, Kardiner, Leach, Leiris, Gluckman, Balandier, Murdock...); el político busca una legitimidad que sustituya al poder colonial y garantice un orden beneficioso para la antigua metrópoli. Así, divide y reagrupa pueblos, lenguas y creencias siguiendo los criterios geográficos, administrativos y jerárquicos que reproducen el Estado europeo, sin tener en cuenta las fracturas étnicas que sólo el poder colonial podía mantener soldados en el artificio de una totalidad extraña. Las divisiones producidas por la descolonización no son antropológicas —ni filosóficas, ni científicas—; son políticas. Sólo así se puede entender el uso de la expresión «liberación nacional»; no tiene ningún sentido etnográfico, pero es elocuente para la legitimidad que reconoce el orden occidental. Esta inmensificación del presente en estos pueblos, por su brusca incorporación a la historia, y el olvido político de su pasado, para crear un orden futuro simétrico con los Estados occidentales, permiten comprender las pugnas entre unas legitimidades culturales ancestrales y unas legitimidades impuestas por un presente exterior que van a destruir el hábitat de estos pueblos, sacrificar a su población e hipotecar sus esperanzas humanas. En su retirada de un mundo que había ordenado, el Estado-nación europeo deja unas estructuras que operan como atractores de desorden. Pero Occidente se siente tranquilo: la responsabilidad es de los *otros*. Un realismo político.

En el arrastre de ese complejo entrelazamiento de las representaciones se produce un sólido desplazamiento del «sentido común». Tan importante que C. Lévi-Strauss lo pone en cuña de un cambio teórico: «Nuestra ciencia ha llegado a una madurez el día en que el hombre occidental ha empezado a comprender que jamás se comprenderá a sí mismo mientras que en la superficie de la tierra una sola raza o un solo pueblo sea tratado por él como un objeto. Sólo entonces, la antropología ha podido afirmarse como lo

que es: una empresa, que renueva y expía el Renacimiento, para extender el humanismo a la medida de la humanidad» (1973: 44). Esta nueva medida del humanismo consistiría en conjugar un universalismo teórico, coincidente con la noción de estructura, y un probabilismo ético (relativismo, lo califican los críticos), resultante de la inconmensurabilidad entre culturas. La estructura elimina el sujeto (el universal invariante del pensamiento occidental) para poner de manifiesto la sintaxis general de las transformaciones que permite pasar de una variante cultural a otra. No hay una estructura privilegiada, un *tipo ideal*, que serviría de invariante sobre la que se regularían las variables: cada variante lo es de las otras. Cada cultura se opone a las que la rodean, se distingue en la misma constitución de ser ella misma; de tal forma que hay una cierta «incomunicabilidad» cultural, un remanente de intransferibles, que hace imposible establecer una escala universal de valores. La preocupación científica y la inquietud ética confluyen en la dirección que señala una de las últimas frases de *Le regard éloigné*: «La libertad se mantiene por dentro; se mina ella misma cuando se cree construirla desde fuera.»

En los bordes de estos procesos se ha creado un desnivel donde se instalan las incongruencias de nuestro presente y la incapacidad resolutoria de nuestro pensamiento. Teóricamente, en el orden de las representaciones descarnadas, el respeto a la alteridad y la valoración de sus formas de vida tienen un apoyo público y oficial generalizado. Pero pragmáticamente, los límites a la presencia concreta y vecinante del *otro* se multiplican para proteger un entramado cultural, un bien-estar, donde parece comprensible el cruce de argumentos atrofiados y legítima la acción oportunista de los gobiernos. En este amplio vacío de coherencias, un fenómeno se agranda en el «sentido común»: el racismo universalista (linealidad cultural y progreso histórico que proclama la primacía de una civilización), que parecía haber sido desplazado, se fortalece entrelazándose ambiguamente con un nuevo racismo diferencialista (naturalización de las diferencias e incompatibilidad de sus formas que conducen a la imposibilidad de la mezcla). El *otro* es bueno, pero en su «nicho» cultural, en una lejanía que garantiza la incontaminación. Sobre todo cuando ésta se modula en términos de feroz competencia económica. Así se imponen en el «sentido común» dos líneas legítimas de acción que confluyen en crear una garantía de salvaguardia. Una línea está representada por el caritarismo cívico, última y economicista versión del humanitarismo: los individuos de las sociedades opulentas contribuyen materialmente a disminuir el sufrimiento en los países arrasados por las catástrofes naturales y por las guerras. La otra línea está representada por la acción protectora de las Naciones Unidas para preservar las culturas minoritarias y evitar el etnocidio. Todo se proyecta *allí*, en el recinto de unas reservas humanas que no contaminan. Ésta es la línea de salvaguardia: mantener una forma de vida (un híbrido de *american way of life* y de historia europea) que sólo puede reproducirse si los *otros* se mantienen a distancia —cultural, técnica, política, científica..., pero también étnica, histórica, geográfica, etc.— El conflicto Norte/Sur es económico porque es cultural, político, étnico, histórico, científico... En una sociedad condenada a la mundialización de su pensamiento y de sus procesos, el mestizaje cultural y humano, o se prepara para complexificarse en la interdependencia o se retrasa para simplificarlo en términos bélicos.

La destrozada Yugoslavia es la prueba innombrable de la verdad de este dilema. La in-diferencia es impracticable.

II

El desorden en su orden

Las instituciones de los otros
son simplemente otras
instituciones.

C. Castoriadis

«En ciertos aspectos, mitos y ciencias desempeñan una misma función. Ambos proporcionan al espíritu humano una cierta representación del mundo y de las fuerzas que lo animan. Ambos delimitan el campo de lo posible» [F. Jacob: 1981, 25]. Es el eje fundativo que soporta el inevitable despliegue de la actividad humana y su necesario repliegue sobre sí misma: el control de los posibles. Desde sus más lejanos desajustes, el proceso de hominización es una larga y hundida deriva de las determinaciones orgánicas del comportamiento hacia determinaciones *in*-orgánicas —de estructuras interpretativas heredadas genéticamente a esquemas organizativos integrados por el aprendizaje—. Se crea una memoria externa que envuelve a la memoria interna, la integra en nuevos niveles significativos y marca la pertinencia de sus estímulos. Una situación bifaz.

Por un lado, esa «reducción del instinto» (K. Lorenz) constituye una liberación de posibles. Tanto de los posibles interpretativos como de los posibles interpretados: la estructura se amplía, se ramifica y se abre a la posibilidad de una interacción más compleja con las cosas que la determinada por el eje estímulo-reacción de la conformación orgánica; al mismo tiempo, el ámbito de los mensajes susceptibles de significado vital se extiende más allá de los límites fijados por el perímetro de la estricta realidad de la herencia genética. En este intersticio, proliferan los posibles, fluctúa la realidad y se agranda el mundo. J. von Uexküll había recortado categóricamente el zócalo de esta fisura: «En un mundo de moscas sólo hay cosas de moscas.» ¿Qué cosas pueden ser cuando el mundo deja de ser animal y empieza a haber un mundo humano? O más estrictamente: ¿cómo hacer un mundo humano donde las cosas puedan ser humanas haciendo humano un mundo? La espiral impide que el círculo se cierre: la creatividad es un imperativo de supervivencia: se crea un mundo humanizante haciendo que acontezcan cosas humanas. Es la emergencia de la utensiliación del mundo, de la presencia de las cosas en habla, de la sexualización de la reproducción; y entre sus entrelazamientos improbables se ritualizan los comportamientos, se extienden las coherencias míticas y se institucionaliza el orden.

Por otro lado, esta creatividad imprescindible está atravesada por una incertidumbre radical. El «mundo» es incierto porque las mismas instancias de control de la pertinencia de las cosas carecen de la sólida y espontánea estabilidad que garantiza la coincidencia de las formas interpretativas y de la constitución orgánica. En esa discontinuidad, el error se inmensifica y la inestabilidad pone en peligro el «mundo» del grupo. No sólo hay que controlar los posibles; el imperativo está en la raíz misma de toda posibilidad: ¿cómo crear seguridad en los mecanismos de creación de posibles y de su control? ¿Cómo hacer necesario lo que sólo tiene presencia en la coyuntura y en lo aleatorio? Si «lo real no es más que el residuo de lo posible» (A. Koyré), el problema de la realidad del mundo humano no es sólo lo posible, ni su control, sino, ante todo, la garantía que deben ofrecer a los individuos los mecanismos que limitan el ámbito de los posibles y que determinan el orden de sus residuos. Una situación de *crisis* permanente, que permanentemente debe ser resuelta para que continúe habiendo mundo humano. Una lógica de los posibles [J. Lorite Mena: 1982].

En este horizonte general, una prolongación. Una de las constantes de los sistemas es su tendencia a la estabilidad: la redundancia es el surco de su determinismo interno. Una consistencia cuya resultante es la inercia hacia la repetición. De ahí una

primera, y elemental, aproximación al orden: el conjunto de limitaciones internas en la producción de posibles que pueden impedir la redundancia. La fiabilidad del sistema, la predicción de sus residuos, es directamente proporcional a su repetición de realidad. Platón hipostasió en un orden ideal esta coincidencia de la realidad consigo misma: cada una de las Ideas contiene todos los posibles de su espacio de realidad. De ahí que, durante largo tiempo, la idealidad platónica sirviera de paradigma, frecuentemente implícito, de la representación de las formas de clasificación en física, química, biología, lingüística, ética, sociología, antropología, etc.: un modelo definitivo y necesario donde lo individual y lo accidental son desplazados al margen de lo insignificante epistemológicamente o de lo coyuntural a nivel de realidad. No obstante, y al mismo tiempo, las estructuras tienen unas condiciones internas de variabilidad mínima, necesarias para sobreponerse a las agresiones en su continua exposición al medio. En su propia composición, cada estructura contiene tendencias a la desviación que son reconducidas constantemente hacia el orden por la tendencia predominante. El orden es un principio de selección que orienta una probabilidad temporal y concreta sobre un fondo de composición improbable. La resultante de la continua interacción de ambos vectores son los procesos. Porque hay ese remanente de desorden interno, un sistema puede reaccionar al desorden externo que lo amenaza [E. Morin: 1977]. La Idea platónica no tiene desorden interno, no puede reaccionar al desorden externo, no admite el proceso; es eternamente inmodificable.

El problema orden ⟷ desorden se inmensifica con los sistemas humanos. Su orden es creado; no sólo un acontecimiento de novedad, sino, además, una novedad cuya necesidad interna, una vez creada, sigue siendo aleatoria. Su direccionalidad es continuamente improbable. Si en cualquier otro sistema el orden está perturbado desde su interior, con los sistemas humanos, en su condición de posibilidad de emergencia («reducción del instinto»), es el orden mismo el que debe ser establecido y ratificado continuamente. El fondo de probabilidad y la tendencia a la desviación se inmensifican; la acción de las partes (individuos) y la interacción con el medio aumentan la improbabilidad del sistema —es la amenaza que contiene la misma creatividad que hace posible al sistema—. Se trata de un sistema altamente inestable. La redundancia no es «natural»; debe encontrar unos mecanismos de articulación que lo hagan aparecer *como si* fuera natural para asegurar la fiabilidad del grupo. De ahí, ante este inmenso riesgo de permanente fluctuación, que el sistema humano se encuentre ante dos problemas radicales: la permanente negociación de su movimiento —dada una inestabilidad creativa inevitable—, y la incesante lucha por mantener una estabilidad esencialmente precaria —por la necesaria direccionalidad de las prácticas que descarten los errores donde se pondría en peligro la supervivencia del grupo.

Esta creación de una lógica de las representaciones que marca la redundancia de los comportamientos del grupo es su constitución en sistema vital: establece un límite común al desorden que él mismo produce. Al mismo tiempo, la consistencia del grupo debe hacer que esa memoria externa (poder, jerarquía, localización, etc.) se convierta en memoria interna, que sea aprendida hasta convertirse en estructura de la identidad misma de los individuos, en forma de su realidad inevitable y acabada. La creación de comportamientos ejemplares y originarios del orden, el establecimiento de genealogías atractoras de la fidelidad de los individuos..., no son sólo la

canalización de los comportamientos, la creación de direccionalidades redundantes, son también, y por eso mismo, el límite ideal del residuo de los posibles que un grupo puede crear. Es la naturalización de lo producido culturalmente; una naturalización por idealización. De ahí que los ideales reguladores de una sociedad sean el terreno más elocuente de la naturalidad de su mundo. Es el giro platónico que encierra nuestra posibilidad de ser sistemas vitales. Son los ritos y los mitos.

Esta tendencia inevitable de los grupos humanos a convertirse en sistemas estables marca una direccionalidad: la misma fragilidad del orden hace al sistema un gran conservador de sí mismo; la variedad indispensable interna se mantiene en el dintel mínimo de su expresión por el temor a la disipación de un orden fundativamente precario. La inercia lógica del sistema es la repetición, la redundancia constante de la estabilidad adquirida, y, por consiguiente, la limitación de posibles que pueden hacer fluctuar la consistencia. La creatividad no está limitada tanto por el medio natural en que se sitúa el sistema como por los procesos de control que él mismo proyecta sobre la creatividad que puede desencadenar. De ahí la delimitación precisa de C. Lévi-Strauss o G. Balandier: *las sociedades elementales producen extremadamente poco desorden.* Hay una profunda conciencia del caos interior que cubre su orden y, sobre todo, de su improbable capacidad para controlarlo una vez liberado.

En esta lógica dominante de la constitución de los grupos humanos en sistemas vitales, lo que habría que explicar como variación sorprendente —una singularidad exitosa, no obstante su deriva arriesgada de la constante— es el proceso que permite a una sociedad poner en duda las condiciones de posibilidad de su orden representado como natural. ¿Cómo es posible que un sistema humano rompa la inercia a la redundancia, se desvíe de sí mismo, acepte un dintel máximo de variedad indispensable y llegue a hacer de la variabilidad y de la creatividad un orden de naturalidad? ¿Es posible perder el miedo al caos interior? El acontecimiento de esta deriva del sistema humano es la emergencia de la filosofía en Grecia. Una emergencia única —espacial y temporalmente—, que se repliega sobre sí misma marcando una nueva direccionalidad a la precaria consistencia del orden humano: el eje *phýsis-lógos.* El horizonte de los posibles se desplaza, la conformación de sus residuos también; y lo desconocido provoca como la incógnita de una negociación constante entre el hombre y la naturaleza —no como la franja amenazante de un desorden que hay que rechazar—. La disposición de las naturalizaciones cambia. En su desplazamiento acontecen: el conocimiento causal y una nueva relación con la temporalidad (filosofía-ciencia e historia); la democracia y la desacralización de las leyes que rigen los destinos de los hombres (derecho público y política); la apropiación del poder-decir verdad que libera al relato y se conforma en escritura de autor (lírica y teatro); el reconocimiento de la conciencia individual y la aspiración a la felicidad personal (ética)... La sociedad se repliega sobre sí misma como productora de su auto-nomía, se reconoce en una naturalidad distante de la naturalidad del mundo, y tiene que establecer los mecanismos para llegar a una alianza con ella. Fue un simple acontecimiento —un fragmento residual en los posibles humanos—, que, además, parece atentar contra las premisas constitutivas que garantizarían el éxito de un orden social. Y sin embargo ha sido tan eficaz en su producción histórica de complejidad humana que ha llegado a imponerse culturalmente a lo que parecería la normalidad

de los sistemas humanos. La excepción se ha auto-constituido en regla. Se ha apoyado en la acumulación de sus residuos para comprender/juzgar el orden de los posibles que los otros podían administrar.

Desde esta perspectiva se plantea la exigencia de distanciarse de los procesos de selección de los posibles que ha acumulado la excepción para poder comprender el pensamiento de los *otros*, sus producciones residuales de realidad. Es un problema de *méthodos* —en su sentido etimológico, no escolar—: consideremos la cultura occidental, su perfil epistemológico, como caso singular, no como regla. Volvamos a la dinámica de la regla.

Tiempo y espacio

¿Cómo pensar vivir juntos? La configuración del *nosotros* es, ante todo, una disposición en el tiempo y en el espacio conjugados en la direccionalidad de un sentido común. Su cohesión tiene un perímetro preciso en las sociedades de «variedad indispensable *mínima*»: el temor al futuro. No porque se niegue totalmente, sino porque si se representa es en una estrategia de sublimación circular: haciéndolo simétrico con el origen en el orden de los acontecimientos y coincidente con él en el orden de los significados. La presencia del futuro determina la disposición del pasado —y ahí acontece el presente—. Las sociedades historizadas han trabajado a los *otros* desde el presupuesto de una equivalencia real entre ausencia de historia consignada explícitamente y vacío de historia en las vivencias colectivas. De ahí que se haya pretendido encontrar en esas culturas las formas originarias de la existencia pre-histórica, un presente continuo sin pasado. Así se han distinguido, sobre ese trazado del tiempo, dos grandes composiciones: sociedades estacionarias y sociedades dinámicas, o «sociedades frías» y «sociedades calientes» (C. Lévi-Strauss). Era la evidencia de un tiempo lineal, homogéneo y neutro, ante el cual el orden humano debía justificarse o que la teoría debía exorcisar para hacer comprensible la heterogeneidad. A lo largo de sus numerosos trabajos sobre las derivas míticas, G. Dumézil ha insistido, sin embargo, en la necesidad de distinguir entre los «complejos sociales primarios» y los «complejos sociales secundarios». Los primeros serían las composiciones religiosas y sociales del pensamiento y de la acción, la lógica colectiva; los segundos, los acontecimientos que se producen en el marco de los anteriores, el pensamiento y la acción individuales. De un lado habría unas constantes de estabilidad; del otro una variabilidad temporal. Dos ritmos temporales asimétricos, que no obstante se cruzan vivencialmente en los individuos, aunque manteniéndose en dos órdenes de representaciones diferentes.

Un orden es el del sistema que, estructuralmente, tiende al equilibrio. Las modificaciones son absorbidas de tal forma que cada estado reproduce el estado anterior: el conjunto de trayectorias en el sistema conserva la misma forma. Es la inercia autoconsistente del sistema que lo convierte —idealmente— en un *plenum formarum*. La forma se presenta inmóvil. Es el espacio de la repetición, la ausencia de historia, el

dictado de la memoria como garantía de una verdad permanente. Sólo en apariencia, ya que como veremos —y como afirma C. Lévi-Strauss—, «los mitos cambian creyendo repetirlos»; pero lo que cuenta es lo que se cree, la identidad del constructo. Otro orden es el de los «complejos secundarios», las perturbaciones internas producidas por los individuos en sus prácticas y en sus narraciones, una deriva en el sistema mismo. Es la imborrable tendencia de la creatividad que hace evolucionar el sistema aunque conserve sus caracteres determinantes. Sin llegar a una *metamorfosis* —a una «catástrofe» que eliminaría formas establecidas y produciría otras distintas, hasta el punto de tratarse de dos objetos diferentes—, el sistema social puede ser estructuralmente estable sin ser inmóvil localmente (en alguno de sus caracteres) o diacrónicamente (en la deriva de su trayectoria manteniendo la cohesión representativa). Hay, al menos, dos temporalidades entrelazadas. Una *duración larga*, la del sistema; a ella se refiere el grupo para legitimar y categorizar su orden. Es el deber-ser del tiempo donde se realiza el sentido del grupo como sistema vital. El tiempo de las formas, de la fiel sucesión de la repetición, de los discursos transmisores de conocimiento: la narración (épica) que expulsa los accidentes, el desorden. Es la duración de la necesidad. Otra *duración corta*, la de negociación de los individuos con la necesidad en sus prácticas. Una «flexibilidad de existencia» que se intercala en los huecos de indeterminación del orden, donde la tradición se acumula, no como régimen unívoco de resoluciones, sino como espectro de posibles a reactualizar. Es el lado agónico y caótico que el grupo produce y debe continuamente conjurar para mantenerse como sistema. De primar exclusivamente la duración larga, el conflicto, la transgresión, el castigo... serían inexpresables: es la resistencia interna del mismo grupo a unas formas que en su inercia a la codificación exhaustiva harían estéril el sistema, la franja donde los individuos experimentan su propia existencia y lo cotidiano es real.

En el entrelazamiento de estas dos duraciones se compone la realidad temporal de las sociedades con variedad indispensable mínima. La historia —en el sentido que articula la relación *physis-lógos*— irrumpe cuando la *duración corta* se introduce en el espacio de las «composiciones primarias»: cuando las *metamorfosis* sociales son absorbidas por una lógica del tiempo que las envuelve y les da un sentido proyectivo. En las sociedades elementales, es la estabilidad del sistema la que da el sentido al tiempo, lo repliegua en el eje de la permanencia, de la reproducción de sí mismo: es la ilusión esencial de lo social. Esta ilusión del *plenum formarum* se refleja como superficie sin historia; un tiempo sin cambios —no porque no los haya, sino porque no se buscan—, sin perfeccionamiento —no porque no se produzca, sino porque no significa el orden—. No hay historia «objetiva», «neutra», documentada y archivada fuera del presente del grupo, porque cualquier historia sería subjetiva, accidental e, incluso, amenazante. El tiempo sólo existe en la relación de los individuos con la sociedad. Un círculo interior de objetividad. La neutralidad del tiempo es impensable. Esta ausencia de neutralidad del tiempo se expresa de manera especial en dos dimensiones precisas: la magia (y la adivinación) y el linaje (y el parentesco). Dos vertientes del tiempo: el futuro y el pasado, y dos entrelazamientos con el espacio: como topografía de los símbolos y como disposición del territorio.

La magia: una práctica causal sobria

«Magia: el mismo nombre parece revelar un mundo de posibilidades inesperadas y misteriosas (...) "la magia" parece despertar en cada uno de nostros fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo misterioso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre (...) Sin embargo, cuando el sociólogo se acerca al estudio de la magia, allí donde ésta aún reina de modo supremo, y donde, incluso hoy, puede hallarse en completo desarrollo (...), se encuentra, para su desilusión, con un arte completamente sobrio, prosaico e incluso tosco, cuyo consenso obedece a razones puramente prácticas, arte que está gobernado por creencias desaliñadas y carentes de profundidad y que se lleva a efecto con una técnica simple y monótona. Ya habíamos indicado esto en la definición de magia que expusimos arriba cuando, para distinguirla de la religión, la describimos como un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin. También la calificamos de esa manera cuando tratamos de separarla del conocimiento y de las artes prácticas, con los que tan frecuentemente está relacionada y a los que en la superficie se parece tanto que es menester cierto esfuerzo para distinguir la actitud mental esencialmente definida y la naturaleza ritual específica de sus actos. La magia primitiva —todo antropólogo que trabaja sobre el terreno lo sabe a costa suya— es extremadamente monótona y aburrida, y está limitada de modo estricto en sus medios de acción, circunscrita en sus creencias y paralizada en sus presunciones fundamentales. Basta con seguir un rito o con estudiar un hechizo determinado, con aprender los principios de la creencia mágica, esto es, sociología y arte a una, y ya se conocerán no sólo todos los actos de magia de la tribu, sino que añadiendo una variante aquí o allá se podrá sentar oficio de brujo en cualquier parte del mundo que aún sea lo bastante afortunada como para tener fe en tan deseable arte» [B. Malinowski: 1982, 81-83].

Tres aspectos básicos destacan en esta delimitación general. *a)* La distinción entre prácticas cotidianas y procedimientos mágicos. El orden social está enmarcado en una estructura de pensamiento que hace imprescindible la magia, pero toda actividad no es mágica. Malinowski explica cómo los habitantes de las islas Trobriand no realizan actos de magia cuando salen a pescar a la laguna cercana y conocida, pero los producen cuando tienen que emprender lejanos y peligrosos viajes de intercambio comercial (el *kula*). Distinciones análogas son hechas por Radcliffe-Brown en la vida de los habitantes de las islas Andaman, Mead en la de los de Samoa, o Evans-Pritchard en los Azande y los Nuer. La magia surge ante lo desconocido para controlarlo y con la inquietud que despierta para disiparla. *b)* Es un arte sobrio, repetitivo, con procedimientos pautados que pueden ser descodificados y reproducidos. Hay esquemas de secuencias causales que se han puesto de manifiesto en diferentes poblaciones africanas [J. Middleton y E. H. Winter: 1963] y que se han explicitado como recursos reguladores del sistema cultural ante crisis que pueden modificarlo. Es un ritual para hacer cosas, cuya eficacia reside en el trazado *instrumental* para lograr el fin. *c)* La magia es una actitud cognitivo-moral. No sólo hace cosas (la lluvia, la salud, la fertilidad...), también es un modo de pensar el orden. Un pensamiento simbólico cuya eficacia reside tanto en la fuerza «natural» que desencadena la conjunción de los medios utilizados, en el significado del proceso mismo, como en la posición privilegiada de integración en la naturaleza que tiene el conductor del proceso, en el significado social del mago. Esta relación

entre la mecánica práctica y la categorización del oficiante hace que la magia sea un proceso esencialmente *expresivo*, un sistema cerrado que tiene valor por sí mismo; la comprobación experimental de sus efectos es impracticable —más aún, innecesaria para los participantes en el rito—. La *falsación* es imposible. En los Azande, los familiares de un hechizado recurren a un hechicero para que haga rituales mágicos contra el supuesto hechizador, ignorando incluso quién es. Una vez realizados los rituales, la muerte de alguien en la comunidad es tomada como prueba tanto de su culpabilidad como de la eficacia del contra-hechizo [J. Beattie: 1972, 264-283].

Desde estos aspectos fundamentales se puede precisar una representación del orden en la que no sólo es posible la magia, sino en la que ésta es una pieza determinante de la estabilidad del sistema. La magia (con su amplio espacio de prácticas, como el hechizo y el embrujo; y en su largo espectro cognoscitivo, como la adivinación y los oráculos) sólo es representable en un orden causal donde la morfología es el destino. Y el destino es una direccionalidad del sentido en un orden donde las formas ya llenan el universo y están situadas en una disposición inviolable. El tiempo es el desenvolvimiento de esa direccionalidad, pero como una flecha que arrastraría en cada instante el punto de donde parte porque ahí ya está fijada su diana. Un tiempo con momentos, pero sin novedad; con sucesiones, pero sin alteraciones. El mago no juega con el orden, ni lo produce; es, por el contrario, su más eficiente colaborador. Penetra en el tejido oculto sobre el que se deslizan las cosas, participa de ese orden invisible, detecta sus secuencias y las anomalías que interfieren en los procesos. Y ahí actúa. Reconduce el desorden hacia el orden con medios extra-ordinarios proporcionales a la fisura producida; y, como consecuencia lateral —ya que éste no sería el objetivo primario de sus prácticas—, desencadena el castigo del culpable de la perturbación. La magia ocupa el intersticio orden/desorden. Ahí circula su eficacia: recomponiendo la conexión causal desarticulada en algún momento. Es su carácter *instrumental*. La ceremonia produce, para los participantes, un efecto directo en las cosas. Pero, al mismo tiempo, esa relación causal se establece por la simple ejecución de los actos rituales. Es su carácter *expresivo*. El proceso es indirecto materialmente, aunque directo formalmente por la conectividad simbólica (por ejemplo: producir lluvia danzando alrededor de un poste al ritmo marcado con un tambor y siguiendo las secuencias de un canto codificado). El conjunto simbólico del ritual mágico unifica el significante y el significado, y en esta concentración puede establecer una conectividad causal que supera los desniveles perceptibles espontáneamente por los mismos individuos en su vida cotidiana.

Este poder cognitivo y práctico se puede transmitir de una persona a otra —si tiene la disposición natural para soportarlo—. Es la gran figura del chamán y su iniciación. Pero ese mismo conocimiento, por situarse en la intersección orden/desorden, puede ser utilizado para descubrir la vertiente negativa de la naturaleza, su desorden interno, y entonces utilizar el poder para concentrar en una persona, objeto o lugar las fuerzas dañinas. Es el lado negro de la magia, la pendiente negativa de las cosas: el hechicero o el brujo, según utilicen o no técnicas e instrumentos específicos para desencadenar efectos nocivos. La distinción, sin embargo, no es siempre posible; incluso la diferencia de este territorio negativo y del lado normalizador de la magia tampoco lo es frecuentemente, ya que su clasificación estricta depende más de la categoría en que está circunscrito el individuo que de las acciones mismas.

La magia es el espacio donde se sintetiza idealmente el orden en que cree el grupo, pero al que sólo acceden los privilegiados que por sus dotes y su rigurosa preparación pueden traspasar la barrera de lo visible. Es el laboratorio del orden y de su desorden: el refugio epistemológico y moral contra la ignorancia y el mal. La magia siempre reproduce en sus prácticas concretas una situación ideal. De ahí tres funciones sociales del ritual mágico (con sus correspondientes vertientes negativas), y una consecuencia que lo envuelve soportándolo. La magia es: *a*) ***correctora*** del desorden visible; *b*) ***reductora*** de lo inexplicable y misterioso, pero también de lo variable, lo nuevo y lo crítico, a instancias y secuencias establecidas; *c*) ***anticipadora*** de los posibles seleccionando su pertinencia social. La consecuencia que producen estas tres dimensiones —pero que al mismo tiempo es la condición de posibilidad de su estructura— es que la magia se inscribe siempre en la ***duración larga***, aunque su acción ritual —instrumental y expresiva— se concrete en la duración corta. La primera pone en perspectiva la eficacia de la segunda.

En este espacio se inmensifica un aspecto determinante de todo el ámbito donde acontece la magia: su presencia inmediata es ese conjunto «sobrio, prosaico e incluso tosco» de técnicas rituales, pero su soporte de eficacia es el sistema de creencias establecidas que garantizan la coherencia de las representaciones, la conectividad simbólica; sólo así lo extra-ordinario puede ser un atajo para solidificar lo ordinario. En este registro de creencias se articulan dos ejes que soportan la magia. Un eje vertical: el recurso a potencias o fuerzas que constituyen el orden del mundo (y su desorden), una supra- o intra-determinación de lo experimentable cotidianamente. La magia es impracticable sin este desbordamiento —o desdoblamiento— de lo natural donde encuentra su garantía. Estamos en el borde donde se divide lo sagrado y lo profano. De tal forma que su encuadramiento en un tipo de religiosidad es inevitable —o en términos invertidos: toda supra- o intra-determinación del orden se prolonga en algún tipo de práctica mágica. Otro eje horizontal: el miedo a lo imprevisto que el grupo manifiesta en sus prácticas cotidianas está contenido en una relación de potencias donde todo está destinado a mantener su presencia determinante. Pero más decisivo que los caracteres que pueblan esa estructura, es que la estructura misma expresa la pulsión intrínseca de un orden probable a convertirse en necesario. La magia es la explicitación y el mantenimiento de esa conexión.

Linaje y topografía social de los símbolos

En este determinismo reversible del tiempo, el linaje es el eje de su integración y ramificación en el espacio. Con frecuencia —y no faltan razones para ello— se considera la fiesta ritual como la condensación social del tiempo en espacio. En cuanto reconducción intermitente del vector tiempo hacia su núcleo de constancia definitiva, la fiesta parece la construcción social más sólida y persistente para curvar el tiempo en espacio y disponer en su cruce la vida social. Los diferentes tipos de calendario serían la concreción variable de esa composición del tiempo en espacio [G. Durand: 1981, 267-275]. En tanto que círculo artificial donde el tiempo cotidiano coincide con el tiempo cósmico —duración corta y larga—, la fiesta es el momento en que la sociedad se muestra ante

sí misma como espectáculo ideal. Una escenificación donde el tiempo pierde su neutralidad de simple consciencia del tránsito y de la usura de las cosas para cualificarse como escena de presencia de símbolos inmodificables. Esta topografía ideal coagula y ordena significativamente los espacios sociales, los diferencia, estratifica y secuencia. El artificio de la fiesta tiene, sin embargo, un límite estructural: la interacción del grupo con el medio. Las estaciones, los ritmos biológicos, y, en general, los ciclos ecológicos que envuelven a los grupos determinan su cadencia festiva. Y dentro de esos límites hay diferentes direccionalidades en las fiestas que sólo podrían ser explicadas a través de los linajes y, en ellos, del significado cualificador del tótem (o espacio equivalente).

> «Hemos considerado la constitución de los grupos de parentesco desde un punto de vista en cierto modo ventajoso. Hemos tomado un punto de partida en el tiempo y nos hemos preguntado cómo podría perpetuarse a lo largo del tiempo nuestro grupo fraterno básico. Cualesquiera que sean los grupos que se formen por uno u otro proceso de perpetuación, los miembros de un grupo tienen que estar relacionados entre sí por una *filiación común;* pueden descender de un antepasado o una antepasada, ya sea por línea de varón (patrilineal) o de hembra (matrilineal) o a través de vínculos de ambos sexos (cognaticiamente). Dicho grupo, que quizá tenga en común un nombre, un patrimonio o un ritual o alguna actividad, será un grupo de *filiación,* un grupo constituido sobre la base de la descendencia de un antepasado común. En los casos en que pueda ser demostrado que existe verdadero parentesco entre los miembros de un grupo de este tipo (...), y no simplemente que se suponga que existe, el grupo se denominará linaje. Por tanto tenemos linajes matrilineales *(matrilinajes),* linajes patrilineales *(patrilinajes)* y linajes cognaticios (para éstos no se ha inventado todavía un término compuesto). Las unidades de un orden más elevado que con frecuencia se compone de varios linajes, en los que se supone la filiación común, pero que no puede demostrarse necesariamente, son a menudo designados como *clanes* (según el *clann* gaélico, que significa prole o descendientes). Existen otras denominaciones que son causa de gran confusión; Morgan estableció *gens* para los patriclanes y *clan* para los matri-clanes, sin emplear un concepto genérico; con frecuencia los autores americanos emplean *sib* como concepto genérico y *patri-sib* y *matri-sib* como subdivisiones. Esto es completamente erróneo; como veremos, el término anglosajón *sib* (en alemán *Sippe*) nunca se refirió a un grupo de filiación; pero tampoco *clan* es un término exacto; el *clann* gaélico se constituía con descendientes cognaticios de un antecesor epónimico, así por ejemplo el *Clan Domhnaill* abarca a los descendientes de Donal o Donald (los Mac Donald u O'Donnel); sin embargo, ahora este concepto se aplica únicamente a los grupos de filiación unilineal» [R. Fox: 1980, 46].

En cuanto orden de integración de los individuos en la continuidad temporal, el linaje pertenece a la misma estructura representativa que la magia. Se distribuyen en registros diferentes, pero son complementarios. El primero es la domesticación del pasado como invisible incierto; la segunda es el control del futuro como amenaza imprevisible. Entrambos se consolida el presente y su funcionamiento como sistema. En la línea de la morfología como destino, el linaje es la disposición de una superficie humana alrededor de ese eje y su reconocimiento como orden fundativo de la identidad del grupo. Lo biológico se socializa espacialmente como homogeneidad de costumbres, unidad de territorio o fisionomía de los individuos. El linaje es una pertenencia y un destino: su representación y su eficacia se inscriben en la *duración larga.* Desde ahí se podría comprender la solidez de las dos dimensiones en que se ramifi-

ca. Una, la distribución espacial que estructura internamente a los grupos y los separa entre ellos: la organización territorial. Otra, el sistema de alianzas y exclusiones que conforman el orden social: el parentesco y los intercambios sociales. En su entrelazamiento, la analítica occidental ha querido ver las equivalencias con su territorialidad estatal y sus formas políticas.

Los miembros de un linaje tienen en común «un nombre, un patrimonio o un ritual o alguna actividad», o todo ello al mismo tiempo. Es un tejido representativo que genéricamente se podría designar como «pensamiento totémico». Una categorización amplia y variable, que delimita un procesamiento del sentido en diferentes espacios y niveles de realidad por correlaciones empáticas a partir de un primer analogado simbólico (el tótem). Un pensamiento angulado que sigue la deriva invisible e irregular de las afinidades cualitativas. Una topografía con tantos anudamientos vitales no puede sino chocar contra un mundo familiar rectilíneo, binario y cuantificado. Desde que en 1776 fue descrito por primera vez un orden totémico en la tribu algonquina de los ojibwa (Grandes Lagos entre USA y Canadá), el pensamiento occidental lo ha transformado en un esquema analítico simplificado y reductor. Entre su comparación con las formas heráldicas europeas y la sujeción de su eficacia a los límites del *tabú*, el tótem ha sido conjugado en unas divisiones de reinos, géneros, especies y familias de cosas donde perdía su pertinencia y verosimilitud. Sometido a una continua escisión bipolar de sus significados para responder a una lógica de semejanzas e irreductibilidades que le era inapropiada, el totemismo ha sido el límpido mapa de lo irracional o infantil del pensamiento de los *otros*, o, con más posibilidades de apropiación por nuestra cultura, la forma primitiva de la religión y la expresión elemental de la moral. Representado como encarnación de una forma animal o vegetal, o de un fenómeno natural, el tótem ha sido visto como la proyección de una ancestralidad imaginaria que legitimaba simbólicamente la cohesión de la filiación de un grupo. Alrededor de este eje se estructuraban comportamientos alimenticios, matrimoniales, guerreros, territoriales... que envolvían el símbolo que los engendraba lastrándolo de un espesor de realidad que lo hacía vitalmente omnipresente. Es, en gran parte, cierto. Pero al llegar al tupido entrelazamiento transversal de estas —aparentemente— claras distinciones, las categorías utilizadas resbalaban en lo in-significante. Entonces había que terminar el recorrido exorcisando esa amenaza de lo incomprensible: se trataba como un pensamiento donde se prescinde de la distinción sujeto/objeto, del principio de no-contradicción o del de causalidad [E. Durkheim: 1982; J. G. Frazer: 1971; S. Freud: 1985].

Ciertamente, el pensamiento totémico, tomado como una estructura general de las representaciones —a la cual sólo escaparían, aparentemente, los esquimales—, contiene una coherencia simbólica de lo real y sus posibles totalmente diferente del ordenamiento occidental. Pero no por deficiencia, sino, simplemente, como una alternativa distinta de hacer mundo humano. Más que una relación escindida naturaleza / cultura —y aquí ya empieza el problema: ver la relación entre el hombre y las cosas sin operar en esa dicotomía de subordinaciones—, donde una serie de categorías naturales serían los códigos-mensajes a los que la sociedad responde con categorías culturales (C. Lévi-Strauss), se trataría de una naturalización del mundo donde la relación naturaleza-cultura *ya* se ofrece en una superficie de continuidad y en una resonancia de inclusión mutua; una permanente causalidad en bucle (la representación occidental ha sido unidireccional y mecáni-

ca: hombre / naturaleza; era la estructura del «yo» epistémico-instrumental). Por esta misma continuidad interactiva, las líneas de conexión y de distribución de las representaciones se ramifican en bloques a lo largo de objetos, fenómenos, plantas, animales, espacios, individuos, comportamientos, funciones... que nuestra lógica mantiene binariamente a distancia en espacios entrecortados por vacíos geométricos euclidianos. De nuevo el problema del sentido común. El sentir en común el mundo del pensamiento totémico es un hacer común el mundo y el hombre; así aparece, ante nosotros, como una sucesión de irregularidades y anomalías forzadas a convivir. La totalidad es articulada en regiones: dos, cuatro, seis u ocho. En una de ellas, unas plantas, animales, hombres, espacios, fenómenos meteorológicos, enfermedades, alianzas, sueños... se distribuyen de forma compacta y homogénea. En otra región, otras plantas, otros animales, otros hombres... En el interior de cada región, y entre ellas, se establecen correlaciones, afinidades, disfunciones e incongruencias. No tanto reflejos simétricos de sistemas contrarios como correlaciones opuestas de compensación que equilibran la totalidad. El tótem es un vórtice simbólico. Un pensamiento sincrético (*sygkritikós*), que conjunta, combina y une varios y distintos elementos en un todo. Ese equilibrio de desniveles produce y canaliza la energía que circula en el grupo y lo hace consistente como sistema. La pertenencia es una filiación, pero también mucho más que eso: una forma de tener una existencia pertinente. El pensamiento totémico fundamenta simbólicamente el linaje y lo desborda cósmicamente. Es en las superficies del totemismo que la temporalidad del linaje se plasma como una topografía de los símbolos.

Aquí es donde el calificativo de «determinista» y la categorización de «morfológico» (utilizados para aproximarnos inicialmente a este procesamiento social del pensamiento) deben ser matizados. La unificación de un nacimiento en un lugar y momento precisos, y la posición de un astro, el estado anímico del grupo, las palabras de acogida del curandero, la distancia de determinado animal..., es la inclusión de alguien en un estado general de interacción del orden, una integración visible en una afinidad invisible. Un acontecimiento humano es un acontecimiento cósmico. La unidad ya está en la multiplicidad: *unitas multiplex*. No hay resultante causal lineal, sino entrelazamientos de formas en su disposición. Ninguna vicisitud es indiferente en este sistema de correspondencias. No se trata de la indistinción del «yo» y del «no-yo», sino de un *yo* que cuando se pliega sobre sí mismo en un acto de reflexión no se encuentra como sujeto separable del mundo, sino poblado de un mundo donde puede pensarse y se sabe real. La introspección es el repliegue del mundo sobre sí mismo. El interior está densificado por el mundo vivido —experienciado— por el grupo: éste es el presente del pasado. No su historia, sino su presencia. La diferencia entre el «yo» y el «no-yo» no reside en la distinción de órdenes, sino en los niveles de profundidad de la presencia. No hay una geografía, sino unos lugares conjuntados cualitativamente. La historia y la geografía tienen así una unidad previa y prevista; se diluye la posibilidad de sus fronteras en la presencia vivida. De ahí un aspecto fundativo: la morfología es el destino porque el totemismo es un pensamiento de fidelidad del individuo con el cosmos a través de su interioridad y del grupo. El destino es una travesía de la unidad-múltiple. Frente a la multiplicación de lazos de solidaridad en nuestras sociedades (asociaciones, gremios, clubs, partidos políticos, sindicatos...), en el individuo totémico, la solidaridad con el linaje constituye la base de todas sus relaciones posibles: en

ella ya están multiplicadas todas las afinidades posibles —y su clausura—. Es el fundamento de su orden social, cuya duración corta es el parentesco.

«Estudiar el parentesco es estudiar las ideologías que justifican y normalizan la estructura corporativa de los grupos domésticos. El parentesco se basa en relaciones trazadas a través del matrimonio y la filiación. La filiación es la creencia de que ciertas personas desempeñan un papel especial en la concepción, nacimiento y crianza de los hijos. Existen muchas teorías populares sobre la filiación, aunque ninguna de ellas corresponde con exactitud a las actuales explicaciones científicas de la procreación y la reproducción. Las principales variedades de reglas de filiación cognaticia son la bilateral y la ambilineal; están asociadas, respectivamente, a las parentelas y a los linajes y clanes cognaticios. Las principales variedades de filiación unilineal son la matrilineal y la patrilineal, asociadas a los patri- y matrilinajes o a los patri- y matriclanes. Una clave importante para comprender los modos alternativos de filiación y organización doméstica es la pauta de residencia postmarital. Así, la filiación bilateral y los grupos basados en ella se relacionan con la neolocalidad, la bilocalidad y la ambilocalidad. Más específicamente, las formas flexibles y móviles propias de la organización en bandas se ven facilitadas por la bilocalidad, mientras que el mayor aislamiento de la familia nuclear en las economías de mercado da lugar a la neolocalidad. Por otra parte, los linajes y clanes cognaticios dan expresión funcional a la ambilocalidad. Los grupos domésticos unilineales reflejan pautas de residencia de tipo unilocal, que a su vez implican núcleos de miembros bien definidos y un énfasis en los derechos exclusivos sobre recursos y personas. Hay una alta correlación entre patrilocalidad y patrilinealidad, por un lado, y matrilinealidad, matrilocalidad y avunculocalidad, por otro. Los grupos patrilocales y patrilineales son mucho más frecuentes que los matrilineales y matrilocales o avunculocales. La razón de ello estriba en que, entre las sociedades aldeanas, las actividades de caza, guerra y comercio son monopolio de los varones. El énfasis en la corresidencia de padres, hermanos e hijos y la formación de grupos de interés fraterno resulta ventajoso para el desarrollo de estas actividades. Cuando aumentan la densidad demográfica y la presión sobre los recursos, las expediciones de guerra, comercio y caza a largas distancias pueden cobrar valor de adaptación para los grupos locales. La disolución de los grupos de interés fraterno y la estructuración de la vida doméstica en torno a un núcleo de madres, hermanas e hijas —dicho de otro modo, el desarrollo de una organización matrilocal y matrilineal— facilita este tipo de empresas. Ahora bien, como los varones de las sociedades matrilineales y matrilocales continúan dominando las instituciones militares y políticas, muestran una inclinación a reinjertar el principio patrilineal en la vida doméstica y moderar los efectos de la matrilocalidad sobre su control de los hijos e hijas. Esto explica el hecho de que haya tantas sociedades matrilineales de tipo avunculocal como de tipo matrilocal. Así, la principal función de las reglas alternativas de filiación puede describirse como el establecimiento y mantenimiento de redes de parientes cooperadores e interdependientes, incorporados a unidades domésticas de producción y reproducción adaptadas a su entorno ecológico y militarmente seguras. Para que estas unidades actúen con eficacia y seguridad, deben compartir una ideología organizativa que interprete y valide la estructura del grupo y la conducta de sus miembros» [M. Harris: 1981, 303-304].

Ante todo —como lo afirma J. Beattie—, «un sistema de parentesco no es sólo una colocación de distintos términos que se excluyen mutuamente y que denotan cada uno de ellos un tipo de relación genealógica y social. Es más bien un modo de vida» [1972, 130]. Una producción de mundo en un recinto donde las correlaciones causales hacen

que todo acto individual tenga (o no) una pertinencia cósmica: un sistema «rizomático» de permeabilidades. Una geometría variable de confluencia y de canalización de la sexualidad, de la reproducción y de la afección; de la distribución espacial de la familia y de la cooperación comunitaria; de los intercambios económicos y de las expediciones cazadoras o guerreras; de la estratificación de la autoridad, de la subordinación y de las formas de interacción de las diferencias; de los procesos rituales y de la explicitación de los símbolos; de la ideología que interpreta y valida la existencia del grupo. Es el entramado más complejo, extenso y continuo del ordenamiento de un grupo humano en sistema vital. Y esto por una característica determinante: el parentesco no es una estructura con una función limitada, específica o especializada de medios y fines estrictamente sociales, económicos, políticos, militares o religiosos, sino de todo ello al mismo tiempo, haciéndolo posible y significándolo unificadamente. El parentesco es *lo* social en su concreción más densa y compacta, y, a la vez, más tenue y ramificada. De ahí la dificultad, reiteradamente constatada por los antropólogos, de comparar las categorías de parentesco entre culturas diferentes, no obstante tener todas una estructura de parentesco. La dificultad exige insistir en un aspecto retenido anteriormente —y que constituye el soporte de los análisis de C. Lévi-Strauss—: no hay *una* estructura ideal privilegiada que se podría considerar la invariante sobre la que se replegarían todas las variables; cada variante lo es de las otras. Pero tampoco sería una estructura básica del espíritu; de serlo, la cultura que se articula en la segmentación de las funciones sociales (la que se desplegó desde la interacción representativa *physis-lógos*: la reforma de Clístenes), diluyendo el modo de hacer vida que se articula alrededor de la estructura parental, habría sido impracticable.

El parentesco es, frontalmente, una disposición sincrética del grupo frente al caos (interior y exterior). Una regulación orgánica de la variedad indispensable para que la producción y distribución de realidad contenga el mínimo desorden global. El parentesco contiene a la sociedad. El eje de esta contención persistente y limitante es el linaje, el entroncamiento originario naturaleza ⟷ cultura en un arquetipo totémico de permanente causalidad simbólica. Pero la ramificación espacial de ese eje temporal en una topografía simbólica que hace habitable el territorio es el parentesco. Esta concreción se plasma experiencialmente en múltiples dimensiones básicas.

El parentesco es un sistema de reciprocidad. No de igualdad material, sino de equivalencias simbólicas. No se relacionan o intercambian productos, trabajos, necesidades, ofensas, individuos... como objetos distintos, cantidades discretas, realidades autónomas o funciones diversas; lo que circula es un entramado simbólico donde pueden confluir el intercambio recíproco, el redistributivo y el de mercado (es el ejemplo del *kula* trobriandés, del *potlatch* de la costa noroeste del Pacífico americano o del *tsaimayé* de los baruya). El parentesco es un tejido representativo donde el orden está más determinado por la *dependencia recíproca* que por la autonomía de los individuos, de las cosas o de las actividades. Es el sentido mimético del territorio y del grupo: desplazar al grupo es desenraizarlo del cosmos. El orden social, la colaboración entre individuos y el poder impositivo logrados con las instituciones políticas, se despliega en las sociedades de variedad indispensable mínima con la regulación mimética de las acciones individuales sobre el estado de la totalidad. No hay inter-cambio ni equidad, en el sentido que mediría un valor «neutro» exterior y común a varios procesos; el producto, recurso, persona o acción están contaminados de valor por su procedencia, su

eficacia significativa y su finalidad social. No se «consumen» derechos, mercancías u objetos —hay una transacción de espacios—. La autoridad se anuda con la estructura, y las sanciones son más la resistencia de la estructura al mal que la materialidad de la coerción física. El gobierno es la explicitación de esa mímesis. Así, el parentesco aparece como una hiperrealidad que con sus regulaciones simbólicas canaliza la energía bio-social del grupo. Es un lenguaje de recurrencia de un sistema vital representado. Pero, al mismo tiempo, es un conjunto de procesos concretos que hacen circular los individuos, los productos, las obligaciones, los rituales, etc. Es un habla de activación concreta y situacional de la estructura. Esto significa que el parentesco, por esta doble dimensión ideal y concreta simultánea, pueda consistir intrínsecamente en el cumplimiento conjuntado de diferentes funciones que nuestro pensamiento cultural sólo se representa como campos de actividad segmentados y especializados.

De ahí un aspecto fundativo. En las sociedades *sin* Estado tradicionales —y habría que advertir que los contactos con las sociedades estatales ya han afectado las representaciones de la casi totalidad de estas sociedades con variedad indispensable mínima—, hay una determinación ontológica de los valores que el grupo atribuye a su propia constitución cósmica, y no una validez deontológica de normas que obligan a los individuos. La legitimidad (de la legalidad) del orden no se explica con una racionalidad intrínseca a la norma, desvinculada de la moral y ajena a la cualidad de los espacios humanos, sino que se procesa en una voluntad común de regular los asuntos humanos como vida integrante del cosmos. La legitimidad se confunde con la moral compartida, con una reciprocidad que hace que cualquier norma sea un fin y que toda función sea un procedimiento.

Decir las cosas

«En principio, jamás se puede deducir lo real de un relato mítico» [M. Detienne: 1977, 39]. Es cierto. También lo contrario. De lo real jamás se puede deducir un relato mítico. Entonces, ¿para qué los mitos? Ese espacio indefenso, e impreciso, entre el mito y *lo* real, entre *lo* real y el mito, se ha poblado de razones para explicar su artificio. Se busca la razón de la sin razón del mito. ¿Para qué sirven los mitos? Y, en primer lugar, ¿cómo es posible el mito? Sobre todo cuando, visto *lo* real desde la posición neutra e incontrovertible del sujeto occidental, el mito sólo puede ser percibido como fabulación imaginaria, aunque seductora, siempre tangencial a la superficie normalizante de *la* realidad, y que, por consiguiente, desvía al hombre del sentido del mundo (verdaderamente) real. *Lo* real goza del prestigio de la neutralidad y, como tal, debiera imponerse a cualquier espíritu que no estuviera perturbado por elementos ajenos a su orden intrínseco. ¿Para qué tanta invención fantástica o tanta mentira gratuita?; ¿por qué tantos crédulos inocentes? La comprensión de la falsía de esos relatos sólo podía desanudarse en la búsqueda del ángulo inicial de desviación con relación a *lo* real. Esas fábulas sin ningún núcleo de verdad, e incluso sin ninguna lógica alegórica, sólo podrían ser el efecto de una insuficiencia mental, de una deformación del lenguaje o de una combinación incontrolada de formas simbólicas. Se buscaba la condición de posibilidad del error. Y el contrafuerte incuestionable era *lo* real —tal y

como lo expone el pensamiento occidental—. Esta perspectiva ha perdido su vigencia, aunque no ha desaparecido la inercia cultural que contiene de sospecha agazapada hacia el *otro*. Paulatinamente, empero, el mito se ha acercado a nosotros sobreponiéndose al dilema mentira/verdad; o más exactamente, desentrañando su naturalidad en su verdad interna, en una coherencia intrínseca que sólo puede mostrarlo como real. Su verdad es su realidad. Pero una realidad hiper-real, lejana a *lo* real. Ya no se trata de buscar el ángulo de desviación de la normalidad, sino de constatar la bifurcación de dos formas de pensamiento; y entonces analizar las formas específicas de un pensamiento *para*-lógico (y no pre-lógico). Parece la única manera de salvar el mito haciéndolo real: situarlo en un registro a mitad de camino de las formas kantianas y de los arquetipos junguianos, lastrado por pulsiones freudianas: un mundo de símbolos estáticos con potencialidades dinámicas. ¿Pero tan lejano estará el mito de *lo* real que no nos puede decir nada de él y que su única práctica consistiría en sus variaciones internas?

Volvamos al espacio delimitado a través de la cita de M. Detienne. ¿Se puede deducir nuestro ámbito de *lo* real (nuestras formas familiares: éticas, políticas, económicas, religiosas, artísticas, históricas, culinarias...,) y los procesos cotidianos que las articulan: decisiones sobre el aborto, participación en la guerra de Bosnia, acuerdos de la Comunidad Europea, modas vestimentarias..., de las teorías científicas, de la teoría cuántica o de la teoría negantrópica, por recurrir tópicamente a dos ejes de pensamiento que ya pueblan nuestras fantasías y alimentan la retórica cultural de nuestro sentido común? Tampoco se puede recorrer el camino inverso. No es lo mismo que en el mito. Ciertamente. ¿Por qué? ¿Cuál sería la diferencia radical entre relato y teoría? La pregunta impone una prudencia inicial. No se trata sólo de analizar relatos o teorías en su coherencia interna. Ahí también se deciden mundos. ¿En función de qué determinantes se decide *lo* real de nuestro mundo familiar? ¿Por la teoría de la gravitación, la teoría sintética de la evolución, la teoría cuántica o las articulaciones del código genético? ¿Decidimos la pertinencia de nuestra existencia desde la teoría o desde el relato —desde las ciencias procedimentales o en los conocimientos narrativos? En nuestra decisión hay una sobrecarga indecidible de moralidad que desborda los contornos epistemológicos del problema. El sujeto no se aferraría con tanta energía a *lo* real si no necesitara postular su neutralidad como fundamento moral. Quizá sea inevitable. Pero hay que asumir el artificio de naturalización que escamotea. Esto es lo que hay que dilucidar si se busca una aproximación al pensamiento de los *otros*. Así, para empezar, demos un giro al problema desde las posibilidades mismas de su planteamiento: ¿y si en vez de buscar la verdad del mito lo consideráramos como la posibilidad de evitar el error? Por consiguiente —desde esta inquietud—: ¿y si en lugar de amenazar al mito con *lo* real (¿cuál?), lo consideráramos como su garantía ante la amenaza de irrealidad en un grupo? Pero entonces habría que asumir la sospecha nietzscheana que se intercala entre ***el*** sujeto y ***lo*** real: ***no existen hechos, sólo interpretaciones***.

> «Se advierte así por qué la desaparición del sujeto representa una necesidad de orden, podría decirse, metodológico: obedece al escrúpulo de nada explicar del mito si no es por el mito, y de excluir, en consecuencia, el punto de vista del árbitro que inspecciona el mito por fuera y propende por ello a encontrarle causas extrínsecas. Hay, por el contrario, que compenetrarse de la convicción de que detrás de todo sistema mítico se perfilan, como factores preponderantes que lo determinan, otros sistemas míticos: son

ellos quienes hablan en él y se hacen eco unos a otros, si no hasta el infinito, cuando menos hasta el momento inasible en que, hace unos cientos de millares de años —y a lo mejor un día se dice que más—, la humanidad nueva profirió sus primeros mitos. Esto no significa que a cada etapa de ese desarrollo complejo el mito no se inflexione, pasando de una sociedad a otra, en contigüidad con infraestructuras tecnoeconómicas diferentes, cuya atracción experimenta cada vez. Tiene que engranar con sus mecanismos, y repetidas veces hemos mostrado que, para comprender las separaciones diferenciales que se manifiestan entre versiones del mismo mito pertenecientes a sociedades vecinas o alejadas, había que conceder a la infraestructura sus derechos. Cada versión del mito traiciona, pues, la influencia de un doble determinismo: el uno la vincula a una sucesión de versiones anteriores o a un conjunto de versiones extranjeras, el otro actúa de manera en cierto modo transversal, por constreñimientos de origen infraestructural que imponen la modificación de tal o cual elemento, de donde resulta que el sistema se reorganiza para ajustar estas diferencias a necesidades de orden externo. Pero una de dos: o bien la infraestructura participa de la naturaleza de las cosas que hace intervenir y entonces, inerte y pasiva a su imagen, nada puede engendrar; o bien es del orden de lo vivido y se encuentra perpetuamente en estado de desequilibrio y de tensión: en tal caso los mitos no podrían provenir de ahí por una causalidad que enseguida se haría tautológica. Constituyen más bien respuestas temporales y locales a los problemas que plantean los ajustes realizables y las contradicciones imposibles de superar, y que se dedican entonces a legitimar o a velar. El contenido que se da el mito no es anterior sino posterior a este impulso primero: lejos de no derivar nunca de un contenido cualquiera, el mito se le acerca, atraído por su peso específico. En cada caso particular enajena a este contacto parte de su libertad aparente que no es, vista desde otro lado, sino un reforzamiento de su propia necesidad. El origen de ésta se pierde en el fondo de las edades, yace en el trasfondo del espíritu y su despliegue espontáneo se frena, se acelera, se tuerce o se bifurca al sufrir constreñimientos históricos que lo embragan —atrevámonos a decirlo— a otros mecanismos con los cuales, sin traicionar su orientación primera, se componen sus efectos» [C. Lévi-Strauss: 1976, 568-569].

Situemos el mito en un frágil intersticio: más lo que evita el error que una referencia objetiva de verdad. Habría que «saltar por encima de nuestra sombra» para situarnos en un ámbito donde pensar y producir *lo* real en el horizonte de lo desde siempre relatado no tiene alternativa (filosofía, ciencia), y donde la distancia entre lo verdadero y lo falso ya está engullida en la posibilidad misma del decir. Lo dicho no es verdadero, es. Lo falso no limita lo verdadero; lo limita lo in-significante. No se trata de un conjunto de verdades abstractas —de una teoría— a las que el oyente podría oponer su propia experiencia de realidad, sino del arrastre de lo que ha sido y es, y continuará siendo; en la presencia de la palabra que hace posible *lo* real. No hay contrastación. Tampoco puede haber silencio. Si el mito calla, se pierde el pasado, el presente y también el futuro. Se borra la presencia del mundo donde *lo* real es posible. Todo sería insignificante. Por eso no se trata de un relato personal. Hacer presente el mundo no tiene autoría. No se comunica un saber personal; se prolonga lo-que-es manteniéndolo presente. El mito no se repite por fidelidad al relato, sino para hacer inevitable la realidad del mundo.

De ahí una dinámica contrapuesta en el relato mítico. Saber es recordar. Pero recordar es presenciar la presencia del mundo. Inevitablemente, creyendo repetirlo, el mito cambia (C. Lévi-Strauss). Sin contradicción, sin la controversia que proven-

dría de la experimentación, simplemente porque no es ni verdadero ni falso, sólo existe para que el mundo sea real. La presencia del relato está asegurada por la memoria, por la fidelidad del presente a lo que lo ha hecho real. Una memoria simbólica que opera como instrumento de lucha contra el olvido, esto es: contra el caos. Es la persistencia de la vida por continuar, la resistencia permanente al desorden, a tener que volver a empezar a distinguir el orden y lo que lo amenaza. Ésta es la verdad del mito y su poder. No una verdad que se nutriría de una referencia exterior, una *adaequatio* donde engendraría su consistencia, una objetividad de dependencia, sino la condición de posibilidad del orden, fuera de la cual ni los individuos ni las cosas existirían de manera reconocible. No un poder impuesto, sino una palabra de vida que envuelve y protege como única posibilidad de realidad y de identidad. Una verdad y un poder que delimitan desde dentro. Por eso —ya se ha indicado—, las sociedades elementales producen *extremadamente* poco desorden. Y sin embargo, los mitos cambian. Varían desde sí mismos para poder hacer comprensible lo inexplicado o para expulsar en la irrealidad sus dudas y sus errores. La contaminación de otros relatos vecinos, la presencia de invasores imprevistos, las transformaciones en infraestructura..., el mito tiene historia, pero constantemente absorbida y camuflada en su inercia de posibilitación previa de lo real. Lo nuevo es reconocido en la medida en que se integra en el corpus relatado, si ya se precede a sí mismo en la posibilidad de ser dicho. El mito es él mismo en su continua revisión de sí para integrar las variables significativas en una recurrencia de sentido [G. S. Kirk: 1985].

Dos aspectos, sin embargo, pueden perturbar nuestra consideración de los relatos que los otros hacen de la condición de posibilidad de su mundo.

El primero se inscribe en el hecho cultural de que poseemos una alternativa de representación del orden del mundo: el amplio espectro de la racionalidad filosófico-científica. No se trata, por ahora, de esta diferencia misma —que será considerada a continuación—, sino de su determinación en lo que se busca en el mito: se espera encontrar un fondo monolítico que permita hablar de *el* mito como universal. Y empieza la poda de leyendas, cuentos, relatos, ejemplarizaciones..., hasta delimitar un corpus que *debe ser* mito (para nosotros). Se platoniza el mito. Y se corre el riesgo de dejar en lo insignificante muchos modos de decir las cosas de los *otros* que forman en sus ramificaciones y singularidades una totalidad sincrética específica de fibras del pensamiento. El mito no reflexiona sobre sí mismo —sólo continúa—; no se distancia de sí mismo en un meta-lenguaje o referente al cual debería ajustarse. El mito «se dice de múltiples maneras» —para quien, desde el interior, sólo sabe que en los relatos encuentra la pertinencia de su vida—. El mito no tiene idea de sí mismo. Por una razón indicada anteriormente: no se trata de una obra de autor; es la voz con que las cosas se hacen mundo.

Esto nos sitúa frente al segundo aspecto: los mitos que conocemos como trasfondo originario de la tradición cultural de Occidente, los mitos griegos, no son mitos en sentido estricto —comparados con la dinámica y la estructura de los relatos de los *otros*—. Son una fluctuación en ese amplio espacio de los relatos de la condición de posibilidad de mundo, una excepción, aunque sea de ella de dónde extraemos el vocablo (*mythos*) para unificar esa totalidad dispersa. De ahí el fracaso hermenético de C. Lévi-Strauss, constatado por eruditos helenistas, cuando aplica su modelo al relato de Edipo. «Los griegos no son como los otros» —afirma con contundencia M. Detienne

[1977, I]—. El problema para los filósofos es, sin embargo, más frecuente en la dirección inversa: partir de la «lección» del mito griego para desentrañar la coherencia del relato de los *otros*. Establecer una línea hermenéutica reversible es impracticable. Por dos razones principales. En primer lugar, los mitos griegos que conocemos, antes de la emergencia de la filosofía, ya son relatos de autor. Está claro con Hesíodo, pero también con Homero. No por que éste fuera el creador de sus «ficciones», sino porque obra como un intérprete selectivo en multiplicidad de leyendas (al menos el ciclo tebano y el ciclo troyano) para hacer sentido en función de unas estructuras de poder y legitimar su espacio en una genealogía simbólica; y, simultáneamente, porque al fijar su relato en escritura, le da la estabilidad de texto al mismo tiempo que lo fragiliza al exponerlo a la reflexión contrastiva. Así vieron los mismos griegos a Homero, al menos desde Jenófanes (Fr. 10-11): como un comienzo, donde el mito ya es consciente de sí mismo, de que ha seleccionado *un* sentido. La escritura mata el mito. Lo hace susceptible de historia (de «encuesta», de recurso a una autoridad que lo desborda). Desde Homero, los relatos griegos ya están a mitad de camino del mito y de la historia. Al mismo tiempo, y todavía en ese espacio pre-filosófico, esa misma característica de «autor» introduce una fluctuación en el interior del relato que le hace susceptible de verdad o de error. De otra forma sería impronunciable la afirmación que Hesíodo pone en boca de las Musas: «Sabemos contar mentiras semejantes a la realidad, pero también sabemos, cuando queremos, proclamar verdades (semejantes a la realidad)» [*Teogonía*, 27]. En esta fluctuación se puede situar la fisura de discernimiento de la verdad que hace posible la aparición de la filosofía: el mito griego «no es como los otros». En segundo lugar, desde Ferécides y Helánico (s. VI a. de C.) hasta Pausanias (s. II d. de C.), las corrientes de los relatos griegos nos muestran dos cosas. Por un lado, que no hay aldea, pueblo, ciudad o asociación que no disponga de leyendas, mitos o genealogías ejemplarizantes a los que conceden un valor instituyente de realidad. Homero y Hesíodo no son *el* mito griego [M. Detienne: 1973]. Su valor ejemplar es arbitrario, y proviene, justamente, de la característica que hace fluctuar al mito: son autores. Analizar su estructura como modelo de forma del mito sería improcedente. Por otro lado, en el rastreo de esas fibras narrativas no se puede dejar de constatar que los griegos manipulan y ajustan continuamente sus relatos a acontecimientos o cruces de tradiciones [P. Veyne: 1983]. La estructura del relato es inseparable de su historia. Y este proceso ya tiene, al mismo tiempo, un espacio contrastivo con el que conjugar su propia posibilidad de verdad: el desarrollo de la filosofía, así lo muestra la evolución del trabajo catártico de la tragedia.

Desde estas prevenciones, volvamos a la delimitación general planteada con F. Jacob al principio de esta segunda parte: «En ciertos aspectos, mitos y ciencias desempeñan una misma función (...) Ambos delimitan el campo de los posibles». Situemos el mito frente a los posibles, no frente a *lo* real. Y para precisar esta tensa relación elemental, recuperemos el impulso fundativo del conocimiento como delimitación de mundo. El hecho humano emerge con el proceso de «reducción del instinto» y con la composición de instancias in-orgánicas de control de los comportamientos. De una estructura (o «ciclo operatorio» programado genéticamente), que ajusta indefinidamente las cosas y los comportamientos, se produce un deslizamiento hacia un modo de existencia permanentemente desajustado, una estructura defici-

taria. Las mismas pautas que deben ajustar los comportamientos surgen en esos comportamientos. Desde ese momento, el ser-ahí humanizador es una *falta de realización definitiva*. Un interminable inacabamiento. Nunca, desde esa fluctuación, las condiciones de posibilidad de «mundo humano» coincidirán con la estructura orgánica que lo determina como especie: «Ninguna conducta humana específica está genéticamente programada» (A. Montagu). Ser humano es esa a-simetría irreparable. En ese espaciamiento acontece la proliferación de los posibles. El espacio humano está incluido en una metáfora exorbitante: un modo de existencia que se procesa como realización constantemente inconclusa. Una finitud sin fin. Una deficiencia de realidad y un exceso de posibles. Cualquier orden es sólo probable: «...el cerebro humano *puede hacer que casi cualquier sistema parezca natural*» (S. L. Washburn y E. R. McCown). Y sin embargo, no podemos vivir en lo posible. ¿Cómo decidir mundo? El ser humano se concentra y proyecta en una pulsión fundativa: hacer necesario un orden probable. Necesita la necesidad. Porque fundativamente contiene un déficit de realidad y un excedente de posibles, ser humano es la búsqueda irrenunciable de un orden que se imponga como resistencia a las fluctuaciones que él mismo encierra. La búsqueda del fundamento —de un orden necesario en un fondo de posibles— nos es inevitable: una asíntota que nos permite hacernos reales.

El mito opera en la superación de la mediación entre el hombre y las cosas que él mismo contiene y lo hace posible. Se trata de hacer continuo lo que es constitutivamente discontinuo. Es la *naturalización* de una decisión de mundo —el tránsito de lo probable a lo necesario. La búsqueda de un *vacío inicial* —imposible pero irrenunciable— entre el hombre y las cosas, un punto cero que no fuera ya mundo humano: antes o exterior, transcendente o transcendental, para que esa mediación no exista o se disuelva en la transparencia. Para que lo real y lo posible coincidan definitivamente. No las cosas particulares que se moldean en las prácticas individuales, sino su condición de posibilidad invariable. Se supone evidente el fundamento para que los posibles se ordenen en realidad. Así, las prácticas pueden tener una direccionalidad definida y los pensamientos una necesidad previa. Es la única posibilidad que tiene el sistema humano para (intentar) hacer coincidir sus formas de saber y el orden de presencia de las cosas, el orden explicativo y el orden constituyente. El mito es una producción de naturalidad de orden. La suposición de un *vacío inicial* donde el orden se instaura marcando el surco del residuo de los posibles. Es la producción de un fundamento que se estira persistentemente —y sólo ahí obtiene su legitimidad— en espacios de acabamiento, nivelaciones de las mediaciones y clausuras del excedente de posibles en un recinto necesario. El exceso de posibles que proliferan en los márgenes del relato no son erróneos o falsos; son *in*-significantes. No penetran en el campo de lo pertinente.

Antes que un discurso sobre los dioses, el mito es un discurso sobre el fundamento. Atravesado por la proliferación de posibles, y sospechando que todo discurso humano sólo es probable, la única posibilidad de que dispone el grupo para hacer inalterable su orden es situando su origen fuera del alcance de sí mismo, traspasando el poder contrastivo de cualquier individualidad: sobre-naturalizando la naturalidad que él mismo crea. Un origen fuera del tiempo humano, una acción prototípica, una decisión ejemplar..., el relato puede fundamentar el orden en la medida en que sitúa su fundamento fuera de él. El mito traza una línea discursiva entre el orden y el caos; y con

ese vacío inicial, donde empieza el discernimiento de la necesidad, se traza la distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo que consta y lo que puede ser. El mito ofrece una suposición inevitable. Son los ancestros, los héroes y los dioses.

Este espacio de suposición inevitable que constituye el mito tiene dos características determinantes. Pero si el mito no reflexiona sobre sí mismo, un camino para hacerlas explícitas es por contraste con un pensamiento que se caracteriza por ser una continua reflexión sobre sí mismo y, en este movimiento de interpelación a sí mismo, se postula como una alternativa de suposición de la necesidad: la filosofía. No es cuestión, sin embargo, de establecer una referencia del deber-ser del pensamiento y juzgar el mito desde lo que no es, sino de situarse en el punto de fluctuación donde lo *otro* que el mito se hace a sí mismo posible y, por consiguiente, indirectamente, muestra el recinto de posibilitación del mito. ¿Cuál es el ángulo mínimo de bifurcación de la filosofía con relación al mito? Antes de reconocerse en el nombre regulador de *filo-sofía*, ¿cuál podía ser el campo de posibles de un saber que tenía que empezar por hacerse probable? Se trataba de la introducción de lo *in*-significante en un ángulo de visibilidad y elocuencia. Un acto de presencia. Un efecto de *parallaxis*, de cambio de espectáculo por desplazamiento del espectador. El espectáculo es la *phýsis*; el espectador es el *lógos*. El ángulo mínimo es su disposición refleja. Dos espacios que en su interacción delimitan un juego de posibles y canalizan un residuo de realidad. Por eso Hesíodo, no obstante iniciar la fluctuación en el espacio mítico, no es *aún* un filósofo: no se inscribe en el intersticio de simetrías *physis-lógos*.

La *physis* es la posibilidad de representación de las cosas creciendo desde y en su materialidad constituyente. Una regulación interna del orden que sitúa al mundo en una dinámica independiente de la intervención de las potencias divinas. El Agua, el Aire, el Apeirón, el Fuego...: la *physis* es una suposición. No es explicable ni descriptible por sí misma. Sólo es representable por el campo explicativo (de posibles) que hace coherente (real). Lo que permite explicar la hace necesaria. Ese campo explicativo contiene una dimensión que lo determina como nueva direccionalidad del pensamiento: proclama una bifurcación de la voluntad de los dioses como garantía del orden y de la organización intrínseca de las cosas en mundo. El mundo se repliega sobre sí mismo. En ese repliegue acontecen las «formas neutras del lenguaje» (*tò*). La *physis* es, ante todo, una noción-de-realidad como auto-organización. La causalidad se convierte en el eje hermenéutico decisivo de la autoconsistencia. Por consiguiente, la *physis* se impone como espacio de contrastación del discurso humano. Ahí, por contraposición, se inmensifica una de las características determinantes del mito: es una suposición de realidad que hace pensables las cosas en la consistencia interna que le confiere el relato de la acción de potencias divinas. La contrastación es impracticable. El mito es un círculo hermenéutico.

El *lógos* es la posibilidad de verdad en el espacio de los límites humanos. Sólo posibilidad. Por eso el *lógos* no es sólo un decir, es una palabra negociada. Negociación con una realidad que, al ser postulada en la exterioridad del decir, escapa continuamente a la palabra. Negociación también con otras palabras que intentan retener en su probabilidad la necesidad del mundo. De ahí que el *lógos* sea palabra de experiencia —es su soporte último—. Experiencia de la presencia de las cosas; también experiencia de esa presencia en la palabra de los otros. El *lógos* es la autonomía de la palabra, la expresión de su auto-organización: un múltiple decir. El autor es inevitable en

esta disposición del decir: habla el individuo, no el grupo. Es la responsabilidad que hará posible la democracia como negociación de discursos que conduce a una decisión común de mundo, un deber-ser del grupo (*nómos*). En cuanto pensamiento en el ámbito del *lógos*, la filosofía está condenada a la proliferación de sí misma desde su emergencia. Su unidad es múltiple, es la negociación del *lógos* que sostiene el proceso del pensamiento. Una prueba inabarcable del pensamiento. Una experiencia de realidad que no puede prescindir de la experiencia de los otros porque en su misma raíz ya se sabe limitada a la probabilidad humana. El *lógos* produce desorden —con relación a cualquier orden que lo preceda, con relación a sí mismo—: es el desajuste interminable de un pensamiento que jamás llega a hacer coincidir sus posibles con una direccionalidad definitiva de la necesidad. Contrastivamente, el mito aparece como una sólida palabra definitiva. Sin negociación, sin contrastación, sin prueba. En el mito descansa el pensamiento. Y la verdad.

> «Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva» [Aristóteles, Metafísica., XII, 9, 1074b 1; trad.: V. García Yebra, Ed. Gredos].

La filosofía nace en Mileto como un proyecto humano interminable, creciendo a partir de sí mismo. Un pensamiento de y en auto-organización que sólo es fiel a sí mismo en su propia complexificación interminable. Una representación donde el sistema humano se incluye a sí mismo en la única constante que lo determina como especie: como *auto-poiesis*. Pero, por ser tan humana, la filosofía ha incubado permanentemente la aspiración a dejar de serlo, de poner un término definitivo a su provisionalidad, a eliminar el inacabamiento que se filtra en sus límites. Entonces, muy pronto, la filosofía ha sucumbido a la tentación de ser definitiva, total, algo divina; y en esa plenitud dar un reposo al pensamiento. El filósofo ha *supuesto* un diálogo con una diosa (Parménides), o estar inspirado por «hombres y mujeres hábiles en las cosas divinas» (Platón), o ha puesto la esperanza de concluir su saber en el perímetro del Libro sagrado. Entonces, la filosofía se ha hecho mito. Se ha retraído de la relación *physis-lógos*; se ha pensado innegociable. Ha pretendido hacer coincidir los posibles con su residuo de realidad. Y ha producido alteridades absolutas.

Bibliografía

I. Aspectos generales

BALANDIER, G.: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1976.
— *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989.
BEATTIE, J.: *Otras culturas*, México, FCE, 1972.
CAMPBELL, J.: *The masks of God*, 4 vol., New York, Souvenir Press, 1959-1974.
CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, México, FCE, 1954.
CLASTRES, P.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
CEINOS, P. y otros: *Minorías étnicas*, Barcelona, Integral, 1990.
DON CHUKA TALAYESVA: *Sun Chief*, L. W. Simmons, New Haven, 1942.
DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981.
EIBL-EIBESFELDT, I.: *El hombre preprogramado*, Madrid, Alianza, 1980.
FABIAN, J.: *Time and the other: How Anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
GADAMER, H. G. y VOGLER, P. (ed.): *Nueva antropología*, Barcelona,Omega, 1975.
GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
— *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
GEERTZ, C., CLIFFORD, J. y otros (Compilación de C. Reynoso): *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991.
GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A.: *La construcción teórica en Antropología*, Barcelona, Anthropos, 1987.
HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
HARRIS, M.: *Introducción a la Antropología general*, Madrid, Alianza, 1981.
HEISENBERG, W.: *Encuentros y conversaciones con Einstein*, Madrid, Alianza, 1980.
JARVIE, I. C.: *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.
KAPLAN, D. y MANNERS, R. A.: *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1979.
LEACH, E. R.: *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
LORITE MENA, J.: *La filosofía del hombre*, Estella, Verbo Divino, 1992.
— *El animal paradójico*, Madrid, Alianza, 1982.
LLOBERA, J. R.(Ed.): *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975.
MAALOUF, A.: *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza, 1991.
MORIN, E.: *La méthode*, vols. I-III, París, Seuil, 1977-1986 (trad. Cátedra).
MOSCOVICI, S.: *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI, 1975.
MURDOCK, G. P.: *Ethnografic Atlas*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1967.
PANCORBO, L.: *Plumas y lanzas. Otros pueblos*, Barcelona, Lunberg/RTVE, 1990.
POUILLON, J.: *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975.
TODOROV, T.: *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
VV. AA.: *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza, 1980.

II. Perspectiva histórica

BURY, J. B.: *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971.
DUCHET, M.: *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
GERBI, A.: *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México-Buenos Aires, FCE, 1960.
HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
KAHN, J. S.: *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Buenos Aires, Alfa, 1976.
KOFLER, L.: *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
KROEBER, A. L.: *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Toronto, Random House, 1963.
KUPER, A.: *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.
WAAL MALEFIJT, A.: *Imágenes del hombre*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.

III. Magia

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.
DOUGLAS, M.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
KLUCKOHN, C.: *Navaho Witchcraft*, Boston, Bacon Press, 1972 (2).
LEVI, E.: *Historia de la magia*, Buenos Aires, Kier, 1978.
MALINOWSKI, B.: *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1982 (2).
MIDDELTON, J. y WINTER, E. R. (Ed.): *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963.
RUTHERFORD, W.: *Chamanismo. Los fundamentos de la magia*, Madrid, Edaf, 1989.
VV. AA.: *La magia. Antología del ocultismo*, 8 vols., Barcelona, Dronte, 1974.

IV. Totemismo, linaje, parentesco

DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Paracuellos, Akal, 1982.
FOX, R.: *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza, 1980 (3).
FRAZER, J. G: *El totemismo. Estudio de etnología comparada*, México, Juan Pablo, 1971.
FREUD, S.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1985.
GODELIER, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. y otros: *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1983.
LEACH, E. y otros: *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
LÉVI-STRAUSS, C.: *El futuro de los estudios del parentesco*, Barcelona, Anagrama, 1973.
— *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1980.
— *Estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
MORGAN, L. H.: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1975 (3).
RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Estructura y función en las sociedades primitivas*, Barcelona, Anagrama, 1974.
— *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Barcelona, Anagrama, 1982.

V. Mito

ALCINA, J.: *El mito ante la antropología y la historia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984.
CAMPBELL, J.: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972.
DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1977 (trad.: Taurus).
— *Dyonisos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977 (trad. Taurus).
— *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

DUMÉZIL, G.: *Mito y epopeya*, Barcelona, Seix Barral, 1977.
ELÍADE, M.: *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985.
ELIOT, A. y otros: *Mitos*, Barcelona, Labor, 1976.
GRIMAL, P. y otros: *Mitologías*, 4 vols., Barcelona, Planeta, 1979-1983.
JENSEN, A. D. E.: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE 1966.
KIRK, G. S.: *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985.
LÉVI-STRAUSS, C.: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1977.
— *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1987.
VERNANT, J. P.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid,Siglo XXI, 1982.
VEYNE, P.: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983.

Cronología

1298-1299: *Libro de las maravillas...* de Marco Polo (Rustichello).

1480: *Viajes...* de J. de Mandeville.

1492: Expulsión de los moros y Edicto de expulsión de los judíos de España.
Primer viaje de Colón al Nuevo Mundo.

1496: *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico de la Mirandola.

1500: Comienza la trata de negros en América.

1512: Creación del Consejo de Indias.
Concilio de Letrán.

1513: Balboa descubre el Pacífico.

1516: *Utopía* de Moro.

1520: *A la cristiana nobleza de la nación alemana* de Lutero.

1522: Primer viaje de circunnavegación de Elcano.

1529: *Sobre la concordia y la discordia* de Vives.

1539: *De indis* de F. de Vitoria.

1545: Concilio de Trento.

1547: *Contra uno, o Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie.

1551: Fundación de la Universidad de San Marcos en Lima.
Fundación de la Universidad de México.

1552: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de B. de Las Casas.

(1875): *Historia de las Indias* de B. de Las Casas.

1569: *Historia general de las Indias Occidentales* de F. López de Gómara.

1579: *Sobre el derecho del reino* de Buchanan.

1580: *Ensayos* de Montaigne.

1587: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* de M. de Sabuco.

1588: *Concordia del libre albedrío* de Molina.
De las causas y de la grandeza y magnificencia de las ciudades de Botero.

1598: *Vraye description de trois voyages de mer...* de G. de Veer.
Historia natural y moral de las Indias del P. J. de Acosta.

1600: Fundación de la Compañía inglesa de las Indias Orientales.

1602: Fundación de la Compañía holandesa de las Indias Orientales.
Ciudad del Sol de Campanella.

1604: Fundación de la Compañía francesa de las Indias Orientales.

1605: *Sobre el progreso y avance de las ciencias* de F. Bacon.

1607: Fundación de las Misiones del Paraguay de los PP. Jesuitas.

1608-1613: *Histoire des choses les plus mémorables...* de P. du Jarric.

1609-1617: *Comentarios reales* de Inca Garcilaso de la Vega.

1610: *Histoire de la navigation aux Indes Orientales* de J. H. de Linschoten.
Telescopio de Galileo. Microscopio.

1620: *Nuevo ógano* de F. Bacon.
Fundación de la Universidad de San Gregorio Magno en Quito.

1623: *Sobre la dignidad y progresos de la ciencia* de F. Bacon.
1627: *Nueva Atlántida* de F. Bacon.
1633: *Descriptio Indiae occidentalis* de J. de Laet.
1642: *Sobre el ciudadano* de Hobbes.
1650: *Sobre la naturaleza humana* de Hobbes.
1651: *Leviatán* de Hobbes.
1652: *Cosmografía* de P. Heylin.
1653: *Los viajes...* de F. de la Boullaye le Gouz.
1657: *Sobre el hombre* de Hobbes.
1660: Fundación de la *Royal Society*.
Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad de Spinoza.
1663: *Relations* de M. Thevenot.
1670: *La conquista de Granada* de J. Dryden.
1674: *Los viajes* de J.-J. Struys.
1684: *Profesión de fe universal y cristiana* de J. Jelles.
Historia de la conquista de México de A. de Solís y Rivadeneyra.
1695: *La racionalidad del cristianismo* de Locke.
1699: *Ensayo sobre la esencia del espíritu humano* de Thomasius.
1704: *Resumen del tratado de la naturaleza y de la gracia* de Malebranche.
1705: *Atlas histórico* de N. Guedeville.
Fundamentación del derecho natural y del derecho de gentes, Thomasius.
1707: *Histoire universelle des voyages* de J.-B. Morvan de Bellegarde.
Antropología de Drake.
1708: *Diálogo del filósofo cristiano y del filósofo chino* de Malebranche.
1710: *General Atlas* de J. Senex.
1711: *Características de los hombres, costumbres, opiniones, edades* de Shaftesbury.
1723-1743: *Ceremonias y costumbres religiosas de todos los pueblos del mundo* de B. Picart.
1724: *Sobre la existencia de Dios* de Fontenelle.
Sobre el origen de las fábulas de Fontenelle.
Costumbres de los salvajes americanos... de J. F. Lafitau.
1733: *Histoire des découvertes et conquestes des Portugais dans le Nouveau Monde* de J.-F. Lafitau.
1734: *Viajes de Rabbi B. hijo de J. de T., en Europa, en Asia, en África* de Ben Jonah de Tudela.
1739: *Tratado de la naturaleza humana* de Hume.
Antropología de Teichmeyer.
1745: *A new general collection of voyages and travels* de J. Green.
1748: *El hombre-máquina* de La Mettrie.
El espíritu de las leyes de Montesquieu.
1749: *Recueil d'observations sur les moeurs...* de C.-F. Lambert.
1749-1804: *Historia natural* de Buffon.
1750: *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau.
1755: *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau.
1756-1760: Empieza el uso del término «civilización».
1757: *Historia natural de la religión* de Hume.
1760: *La gigantologia spagnola vendicata* de J. Torrubia.
Du culte des dieux fétiches de Ch. des Brosses.
1762: *Emilio / Contrato social* de Rousseau.
1767: *Certeza de las pruebas del cristianismo* de Bergier.
A new collection of voyages de J. Knox.
1768: *Catecismo para uso de los cacúacs* de Chaumeix.
1770: *Historia de los diferentes pueblos del mundo* de Contant d'Orville.
Diccionario histórico de los cultos religiosos de J.-F. La Croix.
1771: *Historia alrededor del mundo* de L. A. Bougainville.
1772: *De l'homme* de Helvetius.
1774: *Historia de las almas de los hombres* de Hennings.

Sistema social del barón D'Holbach.
1776: *Anécdotas americanas...* de A. Hornot.
Riqueza de las naciones de A. Smith.
1777: *Investigaciones sobre el hombre* de Tiedemann.
Diario del segundo viaje de J. Cook.
1779: *Diálogo sobre la religión natural* de Hume.
1784-1791: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de F. G. Herder.
1789: Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.
1790: *Mitología* de K. Ph. Moritz.
1793: *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet.
1799: Fundación de la Sociedad de los observadores del hombre, París.
1800: *El destino del hombre* de Fichte.
1803: *El derecho de propiedad* de Savigny.
1808: *Discurso a la nación alemana* de Fichte.
Sobre la ciencia del hombre de Saint-Simon.
Ensayo sobre la lengua y la filosofía de los Indios, Fr. von Schlegel.
1809: *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling.
Filosofía zoológica de Lamarck.
1810-1812: *Simbolismo y mitología de los pueblos de la antiguedad y de los griegos en particular* de F. Creuzer.
1814: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* de J. Maistre.
1816: *El reino animal* de Cuvier.
1817: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel.
1818: *L'industrie* de Saint-Simon.
1821-1823: Cursos sobre *Filosofía de la Mitología* de Schelling.
1822: *Antropología* de Steffens.
1823: *Nouveaux essais d'anthropologie* de Main de Biran.
Empieza el uso del término «etnografía».
1824: *Rapports du physique et du moral de l'homme* de Cabanis.
1825: *Précis du système hiéroglyphique* de Champollion.
1829: *Filosofía de la Historia* de Fr. von Schlegel.
1830-1833: *Principios de geología* de Lyell.
1830-1842: *Curso de filosofía positiva* de Comte.
1832: *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel.
1835: *Gramática comparada* de F. Bopp.
La democracia en América de Tocqueville.
1836: *Sobre la diferencia de estructuras de las lenguas humanas* de W. von Humboldt.
1837: Sociedad Etnológica de París.
1837-1840: *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel.
1841: *Sobre la libertad humana* de Schopenhauer.
La esencia del cristianismo de Feuerbach.
1843: *De la création de l'ordre dans l'humanité* de Proudhon.
1844: *El individuo frente al Estado* de Spencer.
1847: *Miseria de la filosofía* de Marx.
1850: *La filosofía del progreso* de Proudhon.
1851: *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois,* de L. H. Morgan.
1852: *Catecismo positivista* de Comte.
1853: Se empieza a utilizar el término «antropólogo».
1853-1855: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Gobineau
1855: *Principios de psicología* de Spencer.
1856: Descubrimiento del hombre de Neandertal.
1859: *El origen de las especies* de Darwin.
Crítica de la economía política de Marx.
Sociedad de Antropología de París (Broca).
1859-1872: *Anthropologie der Naturvölker* de Th. Waitz.

1861: *El matriarcado* de Bachofen.
La ley antigua de H. Main.
1863: *El utilitarismo* de Stuart Mill.
Nacimiento de la cultura de Pissarev.
1864: *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges.
1865: *Introducción al estudio de la medicina experimental* de C. Bernard.
El matrimonio primitivo de J. F. McLennan.
1867: *El capital* (libro I) de Marx.
Rapport sur le progrès de l'anthropologie de A. de Quatrefages.
1871: *La cultura primitiva* de E. B. Tylor.
1872: *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche.
1873: *El estudio de la sociología* de Spencer.
1876: *Principios de sociología* de Spencer.
1877: *La sociedad primitiva* de L. H. Morgan.
1878: *Humano, demasiado humano* de Nietzsche.
Museo de Etnografía de París.
1881: *Una introducción al estudio del hombre y de la civilización* de Tylor.
1882-1884: *Así habló Zaratustra* de Nietzsche.
1884: Se inaugura la cátedra de Antropología en la Universidad de Oxford.
1883: *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey.
1884: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* de Engels.
1887: *Mito, ritual y religión* de A. Lang.
Lambroso funda la criminología.
1890-1915: *La rama dorada* de J. G. Frazer.
1895: *Las reglas del método sociológico* de E. Durkheim.
Evolución y ética de T. H. Huxley.
1897: *El suicidio* de E. Durkheim.
1898: *The Making of Religion* de A. Lang.
1900: *La interpretación de los sueños* de Freud.
The Races of Man de J. Deniker.
1901: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de M. Weber.
1903: *Estudio experimental de la inteligencia* de Binet.
La moral y la ciencia de las costumbres de L. Lévy-Bruhl.
1906: *The Todas* de W. H. R. Rivers.
1910: *Totemismo y exogamia* de J.G. Frazer.
1911: *Los Vedas* de C. G. Seligman y B. Seligman.
1912: *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. Durkheim.
Transformaciones y símbolos de la libido de C.G. Jung.
1913: *Tótem y tabú* de Freud.
1915: *La ética económica de las religiones universales* de M. Weber.
1916: *Curso de lingüística general* de F. de Saussure.
1917: *Cultura y etnología* de R. H. Lowie.
1918: *El floklore en el Antiguo testamento* de J.G. Frazer.
La decadencia de Occidente de O. Spengler.
1920: *Los orígenes mágicos de la realeza* de J.G. Frazer.
La sociedad primitiva de R. H. Lowie.
Tipos psicológicos de C. G. Jung.
1922: *Los argonautas del Pacífico,* de B. Malinowski.
The Andaman Islanders de A. R. Radcliffe-Brown.
La mentalidad primitiva de L. Lévy-Bruhl.
1926: *Ensayo sobre el don* de M. Mauss.
1926-1955: *Der Ursprung der Gottesidee* de W. Schmidt.
1927: *El arte primitivo* de F. Boas.
Sexo y represión en la sociedad primitiva, de B. Malinowski.

1928: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* de M. Mead.
Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia de Le Roy.
1929: *La vida sexual de los salvajes* de B. Malinowski.
1932: *Legalidad y legitimidad* de C. Schmitt.
1934: *La crisis de la conciencia europea* de Hazard.
El pensamiento chino de M. Granet.
Patterns of Culture de R. Benedict.
1935: *La mitología primitiva* de L. Lévy-Bruhl.
Sexo y temperamento en las sociedades primitivas de M. Mead.
1936: *África fantasma* de M. Leiris.
We, the Tikopia de R. W. Firth.
1938: *Antropología general* de F. Boas.
1940: *Raza, lengua y cultura* de F. Boas.
African Political Systems de M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comp.).
1942: *Introducción a la semántica* de R. Carnap.
1944: *Una teoría científica de la cultura* de B. Malinowski.
Psicología y alquimia de C. G. Jung.
An essay on man [Antropología filosófica] de E. Cassirer.
Navaho Witchcraft de C. Kluckhohn.
1945: *Raza: ciencia y política* de R. Benedict.
1947: *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger.
1949: *Las estructuras elementales del parentesco* de C. Lévi-Strauss.
1950: *Sociología y antropología* de M. Mauss.
1951: *Antropología social* de E. E. Evans-Pritchard.
Elementos en antropología social de R. W. Firth.
1952: *Estructura y función en la sociedad primitiva* de A. R. Radcliffe-Brown.
Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race de A. Montagu.
Aparición de la expresión «Tercer mundo» (A. Savy).
1954: *Magia, ciencia y religión* de B. Malinowski.
1958: *El método de la antropología social* de A. R. Radcliffe-Brown.
Antropología estructural de C. Lévi-Strauss.
1961: *They studied man* de A. Kardiner y E. Preble.
Anthropology and the classics de C. Kluckhohn.
Replanteamiento de la antropología de E. Leach.
Desert people de M. J. Meggitt.
1962: *El pensamiento salvaje* de C. Lévi-Strauss.
1963: *El totemismo en la actualidad* de C. Lévi-Strauss.
Aspectos del mito de M. Elíade.
Order and rebelion in tribal Africa de M. Gluckman.
An anthropologist looks at history de A. Kroeber.
1964-1971: *Mitológicas*, I-IV, de C. Lévi-Strauss.
1964: *Continuities in Cultural Evolution* de M. Mead.
1967: *Atlas etnográfico* de G. P. Murdock.
1968: *El desarrollo de la teoría antropológica* de M. Harris.
1970: *Homo Hierarchicus* de L. Dumont.
1971: *Introducción a la antropología general* de M. Harris.
1973: *Cultura y personalidad* de V. Barnouw.
Pedagogía del oprimido de P. Freire.
1977: *Victims of the Miracle* de S. Davis.
1978: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* de R. Girard.
1979: *El materialismo cultural* de M. Harris.

Índice